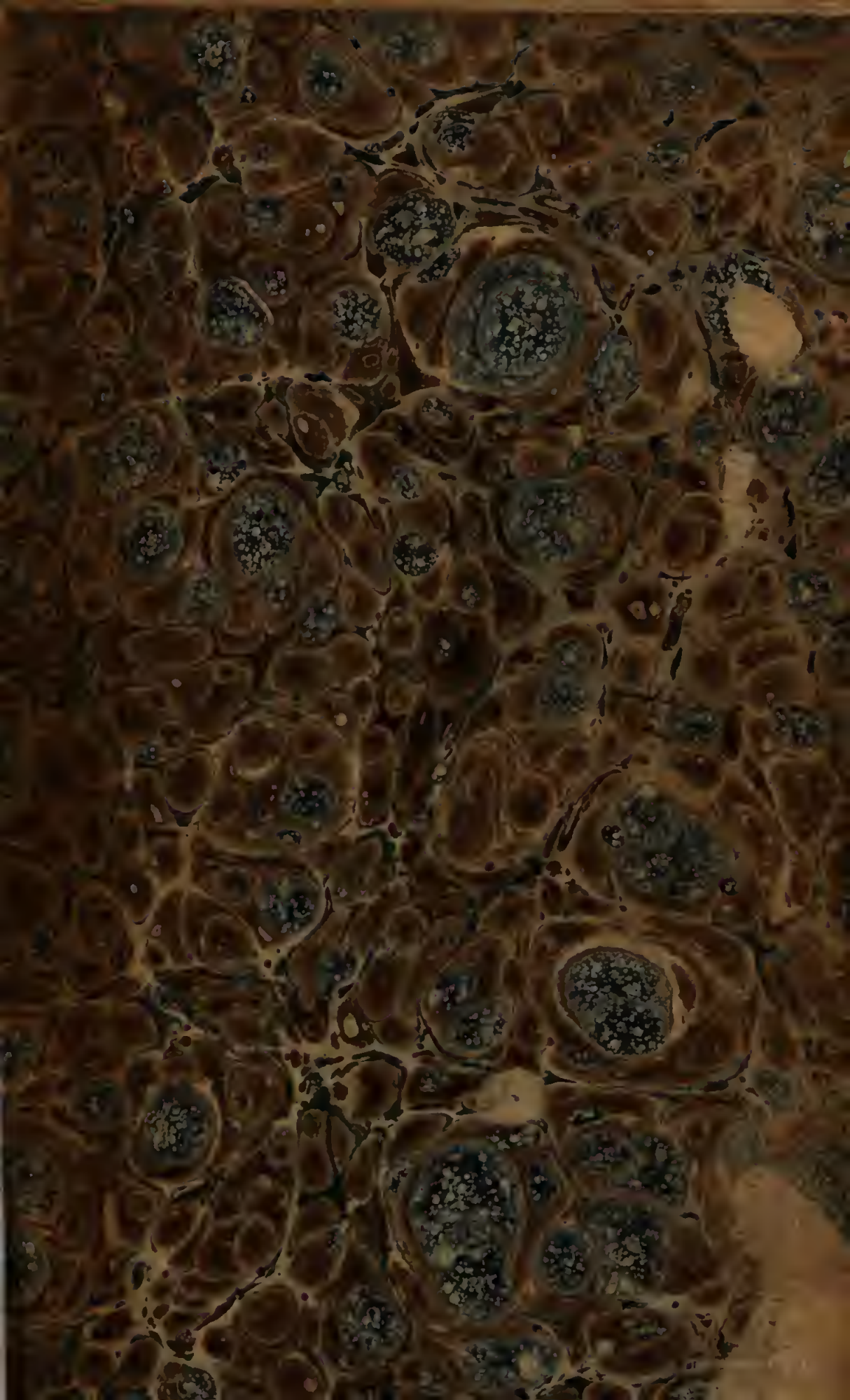

BIBLIOTECA NAZIONALE
B. Prov.
XIX
122
VITT. EM. III
NAPOLI

Digitized by Google

131
1
49-51

B-Chou.
XIX
122-124

Digitized by Google

TRAITÉ COMPLET

DE PHILOSOPHIE.

Digitized by Google

IMPRIMERIE DE E.-J. BAILLY,
PLACE SORBONNE, 2.

Digitized by Google

642209

ESSAI

D'UN

TRAITÉ COMPLET

DE

PHILOSOPHIE,

DU POINT DE VUE

DU CATHOLICISME

ET

DU PROGRÈS;

PAR P.-J.-B. BUCHEZ,

Docteur en Médecine, auteur de l'Introduction à la Science de l'Histoire, ex-rédacteur en chef du journal des Progrès des Sciences et Institutions médicales, l'un des auteurs de l'Histoire parlementaire de la Révolution française, de l'Européen, etc.

TOME PREMIER.

PARIS,

E. ÉVEILLARD ET Cie, ÉDITEURS,

RUE SERPENTE, 7.

PERISSE FRÈRES, LIBRAIRES,

RUE DU POT-DE-FER, 8.

DÉCEMBRE 1838.

BIBLIOTECA NAZIONALE "VITTORIO EMANUELE III" - NAPOLI

Digitized by Google

PRÉFACE.

Il est un fait, devenu aujourd'hui évident pour toutes les personnes qui ne sont point étrangères au sujet dont nous allons nous occuper, c'est que l'enseignement de la philosophie est incomplet en beaucoup de points. Quel que soit le lieu où l'on aille le recueillir, quel que soit le traité que l'on consulte, nulle part on ne trouve tout ce que l'on cherche, nulle part on n'est satisfait. La logique est encore composée comme il y a trois siècles; on n'a rien ou presque rien ajouté aux formules de Platon et d'Aristote; et cependant personne n'ignore que de nouvelles méthodes, de nouveaux procédés rationnels ont été mis en usage depuis, et même avant cette époque; mais ces pro-

cédés n'ont point été décrits; on les cherche vainement dans les cours et dans les livres, bien que tout le monde sache que c'est à l'aide de ces moyens spéciaux que les sciences naturelles ont reçu l'avancement remarquable qui fait la gloire des derniers siècles.

La métaphysique et l'ontologie ne sont pas moins imparfaites que la logique. On y a multiplié les définitions; mais on y traite seulement de la théologie et de la psychologie, comme si entre Dieu et nous, il n'y avait pas la société, comme si l'homme était le seul être que Dieu eût créé. On a négligé précisément les questions dont le siècle est le plus occupé et qui font l'objet spécial des travaux du plus grand nombre. On n'y tient compte ni des lois qui gouvernent l'univers matériel, ni de celles qui président aux destinées des sociétés humaines. Enfin, dans la partie de la philosophie que l'on nomme morale ou éthique, et qui est consacrée à poser les principes de la législation, du droit, de l'autorité, du devoir, etc., les lacunes ne

sont pas moins considérables, et les lieux d'innovation sont nombreux. En un mot, le corps de doctrines qui compose aujourd'hui l'enseignement philosophique, a besoin, en beaucoup de points, d'être complété, et, en plusieurs autres, d'être rectifié.

Ces imperfections sont connues; elles ont même été exagérées à tel point que l'étude dont il s'agit, a été présentée comme plus propre à fausser l'esprit qu'à le former. Une pratique s'en est suivie.

On a cru pouvoir se dispenser d'un travail aride et difficile, dont on n'avait à retirer que des doutes sur beaucoup de choses, ou des connaissances incomplètes. Sauf les hommes qui y étaient forcés par devoir, la plupart s'en sont abstenus ou ne s'y sont pas livrés sérieusement. Les uns ont jugé que cette science était inutile, dans la spécialité qu'ils se proposaient de cultiver, et l'ont, en conséquence, négligée. D'autres ne l'ont suivie que comme un exercice avantageux pour l'esprit, mais sans conséquence pour la vie réelle. D'autres enfin ont rompu

un des adeptes de la spécialité. Autrefois, chez les Grecs, comme dans le moyen âge, c'était par l'étude de la philosophie que l'on se préparait à l'exercice de toutes les professions que l'on appelait libérales et dans lesquelles l'esprit joue le principal rôle, aussi bien à l'administration des affaires publiques, qu'à la culture des sciences, des lettres ou des arts. Il en résultait une intelligence commune sur toutes choses, et une simultanéité dans les tendances individuelles qui n'existe plus aujourd'hui. Les diverses classes de la société intellectuelle commencent à ne plus se comprendre : elles ne raisonnent plus avec la même méthode; elles n'ont plus les mêmes données générales scientifiques : ce que l'on sait ici, on l'ignore ailleurs; on ne s'entend même plus sur les mots; les diverses spécialités, les diverses écoles se sont fait des définitions particulières qui ont embrouillé le langage à tel point, qu'il est devenu difficile à des adversaires de se rencontrer, de se comprendre, et, par suite, de discuter utilement

c'est-à-dire afin d'obtenir une conclusion.

On ne peut s'attendre à recueillir des résultats avantageux d'un état de choses où l'on voit chacun renoncer au savoir encyclopédique, qui seul convient à toutes les spécialités. Dans l'intérêt des sciences, comme dans celui de la société, il est nécessaire de mettre un terme à cette situation : cela est nécessaire dans un pays comme la France, plus que dans aucun autre. Chez nous, en effet, tous les hommes qui reçoivent l'instruction universitaire, participent plus ou moins au gouvernement, comme députés, comme magistrats, comme électeurs, comme jurés, comme journalistes, etc. Or, quelle intelligence attendre d'hommes, auxquels manque précisément ce qui est indispensable pour bien juger et bien raisonner dans les affaires humaines, c'est-à-dire la connaissance des principes et des méthodes? Quels résultats espérer, lorsque chacun use, dans la discussion, de méthodes différentes, et quand il s'agit de juger, décide d'après des principes opposés? Est-ce à autre

chose qu'il faut attribuer l'incapacité, l'inertie ou la répugnance qu'ont montrées nos pouvoirs, toutes les fois qu'il s'est agi de l'un des grands problèmes politiques dont la solution importe au salut de la société européenne ?

Il dépend sans doute du gouvernement, et il lui appartient de prévenir un état de choses pareil, et de réformer l'enseignement philosophique de manière à le constituer un et suffisant ; mais il faut que lui-même soit mis en demeure de le faire ; il faut qu'il ait, à cet égard, l'assentiment public ; il faut enfin qu'il ait le temps. Or, depuis près d'un demi-siècle, les affaires politiques ont été telles dans notre pays, que le temps et l'occasion ont toujours manqué. L'enseignement philosophique est aussi disparate que les doctrines gouvernementales qui se sont succédé chez nous. Dans quelques écoles, et particulièrement dans celles destinées au clergé, ou administrées par lui, on professe l'ancienne philosophie classique. Dans un grand nombre d'autres, on expose la

philosophie éclectique ou protestante : c'est celle-ci même qui trône à l'école normale et juge dans les examens universitaires. Dans un grand nombre d'autres établissemens, l'enseignement est complétement livré au libre arbitre du professeur. De ces diverses philosophies, la première est sans contredit la meilleure, la plus sociale et la moins incomplète ; mais les formes qu'on y a adoptées, l'ont rendue rebutante pour les élèves ; et ils préfèrent généralement une instruction moins difficile, bien que superficielle. Appelé à choisir entre toutes ces divergences, que peut faire un gouvernement, variable dans sa composition, comme celui que nous avons ? Ce n'est point une doctrine sociale qui le conduit, ce sont les opinions des individus qui en sont momentanément mis en possession. Aussi, selon l'opinion particulière de celui qui préside aux destinées universitaires, c'est tantôt l'une, tantôt l'autre de ces philosophies, diverses de principes et de but, qui se trouve appuyée et propagée. On ne peut, en aucune manière, se fier

sur l'intervention d'un pouvoir tel que le nôtre, lorsqu'il s'agit de faire disparaître une anarchie et des imperfections dont il est lui-même en même temps et l'effet et la cause. Quelqu'importante que soit l'œuvre, quelque pressé que l'on soit de la voir accomplie, on ne peut espérer en d'autres forces que dans les siennes propres. C'est aux efforts particuliers que l'on est obligé de recourir; c'est sur l'assentiment public que l'on doit compter. Pour ramener l'unité nécessaire dans l'enseignement dont il s'agit, il faut introduire en philosophie une réforme assez complète, assez puissante pour y rattacher la majorité des esprits. Nous croyons, au reste, n'être ni les seuls, ni les premiers qui aient compris que telle était la direction à suivre et le travail à tenter : nous en avons pour preuve les nombreux traités qui ont été publiés dans ces derniers temps.

Ce sont ces réflexions, plus que notre goût personnel, qui nous ont déterminé à entreprendre l'ouvrage que nous présentons au public : nous le devions d'ailleurs aux

sollicitations qui nous ont été adressées. On nous a demandé de donner une extension convenable à quelques principes généraux que nous avons exposés précédemment, et qui ont obtenu d'assez nombreux assentimens. A cet effet, nous avons trouvé que le meilleur moyen était de parcourir le cadre entier de la philosophie; nous y avons rencontré beaucoupde lacunes que nous avons essayé de remplir; nous avons traité le sujet selon la mesure de nos forces; mais, nous osons le dire, avec la conviction qu'il était nécessaire d'y opérer d'importantes réformes, et surtout d'y introduire de nombreuses additions. Nous n'avons point cependant rompu avec la tradition; car nous n'ignorons pas que toute tentative qui brise avec elle, ou qui ne s'y rattache pas, est une tentative nulle et toujours absurde; nous l'avons au contraire religieusement conservée, nous bornant à faire le travail qui doit séparer le vrai du faux, le bien du mal. Ainsi l'on trouvera dans notre livre une exposition suffisante de l'ancienne philosophie clas-

sique, ainsi que de nos systèmes contemporains; on trouvera la critique de ce que nous avons cru devoir critiquer, et nos propres affirmations.

Nous avons voulu faire un Traité dogmatique de philosophie, c'est-à-dire exposer l'enseignement traditionnel et le compléter; nous avons voulu faire un livre où l'on trouvât tout ce qu'il était nécessaire de posséder en philosophie, soit ancienne, soit moderne, et en même temps ce savoir encyclopédique général qui manque maintenant presque partout, et qui constitue cependant le plus puissant des moyens, la plus puissante des méthodes à laquelle on puisse recourir, pour l'étude et le perfectionnement des spécialités. Nous nous sommes enfin proposé de comprendre, dans un ordre systématique, soit l'enseignement classique tel qu'il était dans l'ancienne université, tel qu'il est encore dans les séminaires, soit les enseignemens individuels qui ont cours aujourd'hui, soit l'ensemble de ces enseignemens modernes que l'on nomme philoso-

paraît répondre plus exactement au sujet dont il doit être question dans cette partie. Nous avons préféré cette division, parce qu'elle nous a paru plus en rapport avec le but même de la philosophie, ainsi que nous le montrerons bientôt. Nous l'avons préféré encore, parce qu'elle nous a semblé la seule propre à ouvrir le cadre entier des problèmes que la philosophie doit aborder et résoudre. Enfin, nous avons divisé chaque Traité spécial de logique, d'ontologie et de pratique, en deux parties, l'une critique, l'autre dogmatique. Dans la première, nous présenterons l'état actuel du sujet, nous ferons la critique des doctrines admises, nous montrerons quelles sont les modifications ou les objections dont elles nous paraissent susceptibles. Dans la seconde partie, nous exposerons directement nos propres affirmations.

Digitized by Google

ESSAI

D'UN TRAITÉ COMPLET

DE

PHILOSOPHIE,

RÉFORMÉE DU POINT DE VUE CATHOLIQUE.

INTRODUCTION.

En commençant une si longue et si difficile entreprise, nous éprouvons le besoin de justifier, aux yeux de quelques uns, la hardiesse et la nouveauté de certaines parties de notre œuvre, et de faire comprendre aux autres l'esprit qui nous a conduit. Nous avons pensé que le meilleur moyen d'atteindre cette fin, était de faire notre propre histoire intellectuelle; elle ne diffère pas sans doute beaucoup de celle de la plupart des hommes qui prendront notre livre: en voyant que nous avons été comme eux le jouet de l'in-

crédulité, du doute et des mille doctrines qui assiégent tous les enfans de ce siècle, ils éprouveront peut-être quelque sympathie pour nos efforts, et apporteront quelque bienveillance dans la lecture de notre travail.

Comme tous les hommes de mon âge, j'ai été élevé par une mère catholique et j'ai reçu l'enseignement du catéchisme. A ma sortie des classes j'étais encore un enfant. On me mit alors entre les mains les écrits des philosophes du XVIIIe siècle et l'on m'envoya étudier les sciences naturelles. Je fus ainsi mis en contact avec tous les genres d'incrédulité. Elle me fut présentée sous les formes les plus variées et en même temps les plus imposantes. Les bonnes habitudes que l'on m'avait données, tournèrent alors contre moi. Tous les sentimens de déférence, de respect et de confiance que l'on m'avait inspirés pour mes maîtres et pour les hommes âgés, me livraient en quelque sorte sans défense aux enseignemens matérialistes. Comment à mon âge, aurais-je pu me défier des leçons de ces professeurs, dont les mœurs, disait-on, étaient aussi pures que le savoir, et que la société avait honorés d'une sorte de sacerdoce. C'était à eux que le pouvoir avait confié le soin de nous initier aux secrets de la science; comment m'eût-il été possible de douter de leurs paroles? De quel droit, moi, qui ne savais rien, et venais pour tout apprendre d'eux, au-

rais-je pu me croire capable de discuter contre eux et de choisir dans leurs leçons? Je ne pus échapper à un enseignement qui m'enveloppait de toutes parts et qui m'attaquait de tous côtés, je commençai par être honteux de mes croyances, puis je devins, comme mes maîtres, incrédule et enfin matérialiste. Je me souviens cependant d'avoir résisté autant que mon inexpérience et ma timidité me le permirent. Chaque fois que mes croyances recevaient un nouvel échec, chaque fois je recourais aux lectures qui me paraissaient les plus propres à me fortifier dans mes anciennes convictions; j'allais relire toutes les preuves de l'existence de Dieu contenues dans les traités de philosophie. Je discutais avec moi-même; j'écrivais ces discussions; je traitais le pour et le contre de la question. Mais, il faut le dire, le parti de la vérité restait toujours le plus faible, soit parce que j'étais trop peu avancé pour comprendre la portée des preuves auxquelles je recourais, soit parce que plusieurs de ces preuves sont en effet insuffisantes. Ainsi, lorsque je me disais : « Mais, dans ce monde, tous les êtres ne peuvent être contingens, il y a nécessairement un être éternel, incréé, qui est l'auteur de tous les autres. » Je me répondais que la matière était cet être nécessaire, que dans le monde il n'y avait point d'accident, que tout était nécessaire, etc. Lorsque je me disais :

« Mais les choses ont commencé ; » je me répondais aussitôt : le monde est éternel, et lui-même n'est qu'une succession éternelle d'effets qui vont être causes, et de causes qui ont été effets. Alors la géologie ne s'était pas enrichie des travaux de Cuvier et de Brongniart ; elle n'avait pas encore prouvé que notre espèce humaine était une création moderne ; au contraire, tous ses efforts avaient eu pour but de démontrer que nous étions les effets passagers d'un mouvement circulaire et sans fin. Alors on n'avait point encore converti la géogénie, l'anatomie comparée et l'embryogénie en une seule démonstration génésiaque, prouvant la contingence de tous les êtres, en même temps que leurs rapports de progression dans un but ; car c'est moi, je pense, qui ai le premier, proclamé ce fait. Ne trouvant point d'appui dans la philosophie, j'eus recours à l'histoire. Je consultai surtout ce qui avait été écrit sur l'origine des nations. Je lus partout que la fondation des empires était le fait d'un intérêt individuel habilement et heureusement administré ; j'appris de plus, dans ces ouvrages, que la religion n'était, comme la guerre, qu'un moyen de soumettre et de discipliner les peuples. Or comment imaginer qu'il y avait mille erreurs et peut-être autant de mensonges dans ces livres que je voyais entre les mains de tout le monde. Je devais être vaincu,

puisque plus j'essayais de comprendre la science que l'on me présentait, plus je me pénétrais de l'esprit qui en avait arrangé les parties. J'arrivai ainsi à professer moi-même le matérialisme. Plus tard, quand je pus juger mes maîtres, je sortis de la route fausse où ils m'avaient poussé. Mais j'arrivai à ce résultat par une suite de tâtonnemens et d'expériences en quelque sorte personnelles. En avançant dans la carrière de mes études, je ne tardai pas à apprendre que le savoir de mes professeurs n'était pas irréprochable; je vis que le terrain de la science était rempli d'incertitudes et de contradictions. Je cherchai quel était le meilleur système de coordination; et je reconnus que les méthodes de classification n'étaient point certaines; que la difficulté gisait dans la détermination d'un point de départ; que selon le point de vue adopté, la classification offrait des différences considérables. Je m'aperçus enfin, qu'en aucun cas, nous ne pouvions apprendre par ce moyen comment les phénomènes étaient dépendans les uns des autres; car on arrivait seulement à constater d'immenses lacunes et à se démontrer que la science ne formait point un tout, mais n'était au contraire qu'un assemblage de parties contradictoires réunies par des systèmes sans preuve. Je compris alors pourquoi quelques savans proscrivaient la recherche des généralités,

et dégoûtés de la stérilité de ce travail, s'attachaient seulement aux détails. Cependant j'avais besoin d'être assuré à cet égard; car je sentais que s'il n'existait pas une généralité scientifique positive, je devais renoncer à tout ce que j'avais cru sur parole, quant à la supériorité de la science sur toutes les autres branches de l'activité humaine, et quant au droit qui lui appartenait de régler toutes choses, même les questions politiques. Je voyais que, dans ce cas, j'aurais été le jouet de la plus détestable des déceptions. Je m'entêtai donc à trouver le secret de la science dans la science elle-même. Je cherchai à résoudre quelques problèmes particuliers qui me paraissaient des plus importans quant aux difficultés dont j'étais préoccupé. J'y appliquai les méthodes que l'on m'avait apprises et je trouvai qu'elles ne conduisaient à rien. Il me parut, par exemple, que l'analyse et la synthèse étaient propres seulement à perfectionner ce que l'on savait déjà. Si je fis quelque découverte, ce fut par un procédé tout autre et dont je fus long-temps à me rendre compte. En même temps, comme toute la jeunesse de mon époque, j'étais grandement préoccupé des affaires politiques. Je remarquai encore que dans cet ordre d'activité, aussi bien que dans les sciences, les choses se faisaient par des motifs et des procédés tout différens de ceux qui étaient ensei-

gnés. On m'avait dit que l'intérêt était le seul mobile de la politique ; j'avais lu que le bien même était le produit de cet intérêt sagement compris ; et je vis que rien de bon n'était possible et opérable sans le dévouement. Je reconnus enfin que la science sociale des docteurs était aussi fausse que celle des professeurs que j'avais écoutés dans les écoles publiques.

Je fus ainsi long-temps promené de déceptions en déceptions, d'incertitude en incertitude, et d'essais en essais tentés afin de trouver par moi-même, à défaut du secours des autres, un sol sur lequel je pusse reposer en sécurité. Grâce à ces recherches, j'acquis quelque expérience dans les matières dont il s'agit. Je fus mis au contact de tous les scepticismes, mais il y eut une chose dont je ne doutai jamais : ce fut de la morale ; et, j'en rends grâces à Dieu, elle fut toujours ferme dans mon cœur, et, je crois, dans ma conduite. J'avais lu une partie de ce qui avait été écrit sur la souveraineté du peuple, sur la souveraineté de l'Église et sur les définitions de ces souverainetés. Sans avoir aucune idée arrêtée encore sur ces doctrines, j'admettais en effet que les hommes pris en masse étaient les meilleurs juges dans toutes les questions pratiques ; je remarquais que le sentiment public faisait rarement erreur. Je me demandai pourquoi dans les masses, ce privilége en vertu du-

quel le peuple avait souvent raison contre les plus habiles et les plus savans? Je trouvai qu'il ne jugeait si bien que parce qu'il suivait uniquement les avis de la morale. Enfin je me demandai à moi-même pourquoi je doutais de beaucoup de choses, et je croyais à beaucoup d'autres; je vis que j'affirmais et que je doutais, uniquement selon les inspirations de mon sentiment moral. Dès ce moment, j'eus une certitude; ce fut celle de la morale. J'eus un moyen de me guider au milieu des doutes de la science; j'eus en un mot un principe de salut.

Ce fut à cette époque (1) que j'eus connaissance des travaux de H. Saint-Simon. Ils étaient à tous égards remarquables. En mettant de côté la forme quelquefois audacieuse et toujours étrange de ces écrits, on y trouvait de graves sujets de méditation; l'auteur venait en quelque sorte révéler à la jeunesse qui avait été élevée dans les écoles muettes de l'empire, toutes les idées qui avaient été agitées dans les années qui avaient précédé la révolution, et dans les jours de son triomphe. En effet, nous en avons retrouvé une grande partie en étudiant les pièces de ces temps si tourmentés et cependant si actifs. Quoi qu'il en soit, les écrits de Saint-Simon me mirent dans la voie d'une tradition dont je devais profiter; je

(1) En mai 1825.

discutai avec quelques uns de ses disciples. Les uns voulaient que l'industrie fût la reine de la société et le criterium de toutes choses; d'autres voulaient que ce fût la science; j'étais déjà trop avancé pour accepter l'un et l'autre avis. Je participai cependant avec eux à la rédaction de quelques numéros d'un journal (1); car il avait été convenu que chacun suivrait la voie qu'il jugerait la meilleure. Certes je n'ai point à tirer vanité de ce que j'y insérai alors. Aussi en faisant mention de ce fait, je ne me propose rien de plus que fixer exactement quelles furent mes relations avec quelques uns de ceux qui, quelques années plus tard, se mirent à la tête de la religion prétendue Saint-Simonienne. Ce n'est point d'ailleurs un fait sans intérêt dans l'histoire intellectuelle de ces dernières années. Après quelques mois, le journal cessa. Environ deux ans après, il fut question de le recommencer, toujours sous le même titre; il me fut proposé d'y prendre part. Or il fallait d'abord s'entendre sur les généralités: pour mon compte je me chargeai de faire une introduction à l'étude des sciences; mais ce fut là le point de départ d'une séparation qui fut définitive, et qui dure encore. Ils allèrent du côté où ils se perdirent, et moi du côté où je suis. En effet, dans le travail dont il s'agit, j'a-

(1) *Le Producteur*, 6 derniers numéros, 1826.

vais cherché à faire une classification encyclopédique des sciences tant sociales que naturelles. Ma classification avait été conçue ainsi qu'il suit : je m'étais dit qu'une encyclopédie devait être surtout une image fidèle ou plus exactement un calque du monde, qu'elle devait représenter l'admirable harmonie des parties dont il est composé, de manière à offrir en même temps la coordination de nos connaissances et celle des immenses lacunes qui s'y rencontrent. Je trouvais dans ce mode de classification plusieurs avantages, l'un d'indiquer les relations exactes qui existaient entre les faits connus, l'autre de montrer à la science quels étaient les *desiderata* et par suite les lieux où elle devait porter ses investigations. Or, en cherchant à atteindre cette fin, il devenait évident que chaque science accusait au début une inconnue initiale qui constituait la spécialité même des phénomènes dont elle était composée. Il était évident qu'il fallait absolument reconnaître un principe initial, une cause première qui pût engendrer et conserver en même temps trois ordres de lois contradictoires, savoir : la loi du mouvement génésiaque, la loi du mouvement circulaire et celle du mouvement libre ou moral. Ainsi je démontrai qu'il était impossible de constituer une encyclopédie véritable qui fût l'image de la réalité, à moins d'admettre la création. Mes fu-

turs collaborateurs refusèrent et la conclusion, et le travail; ils devinrent aussitôt mes adversaires. Leur parti était pris : ils voulaient être panthéistes. Nous discutâmes pendant plus d'un an (1), eux pour m'entraîner, moi pour les arrêter sur la pente où je les voyais se perdre. Enfin nous nous séparâmes pour ne plus nous revoir.

J'avais fait un pas immense, je m'étais démontré l'existence de Dieu par la nécessité même d'une création, c'est-à-dire par la science. Je possédais donc deux certitudes, l'une pratique, l'autre scientifique; celle de la morale et celle d'un créateur. J'étais plus avancé encore; pendant la durée de mes travaux scientifiques, je m'étais occupé à chercher d'où venait cette morale qui avait été mon seul guide pendant les longues incertitudes de la route que j'avais parcourue. Était-elle naturelle? Il était facile de voir que non; car, bien que la morale repose

(1) 1828, 1829. On a dit quelque part que j'avais travaillé à l'*Organisateur* et au *Globe*. C'est une erreur. La première publication purement Saint-Simonienne est du 13 janvier 1830. (Voy. la Bibliographie publiée par Henri Fournel, Paris, 18 mai 1833.) J'avais alors cessé depuis long-temps toutes relations. Je lis dans la même Bibliographie, qu'en 1829 je participais à l'élaboration d'un Cours que M. S. A. Bazard faisait rue Taranne. Je ne participais pas à autre chose qu'aux discussions dont j'ai parlé dans ma narration et où malheureusement je me trouvai seul de mon avis.

partout sur le même fondement, c'est-à-dire sur le sacrifice, elle ne se compose pas partout des mêmes formules et des mêmes préceptes. Il était évident d'ailleurs pour moi que la morale était un fait social, traditionnel, que chacun devait à l'éducation. J'étais médecin et je savais que l'instinct de l'homme n'est pas meilleur que celui des bêtes; mes sentimens moraux étaient trop développés pour me laisser prendre au piége de l'éclectisme. En outre, je croyais déjà que la raison de chacun, comme la conscience, est le fruit de l'éducation qu'il a reçue, et je savais que trop souvent les hommes prennent pour raison et conscience, les inspirations de leurs intérêts ou de leurs passions. Je n'étais pas assez ignorant en anatomie pour être dupe de la phrénologie, l'histoire d'ailleurs et même le spectacle de la situation actuelle des nations qui peuplent le globe, me montrait que la perfection des systèmes sociaux et même des sciences était proportionnelle à celle des institutions morales, c'est-à-dire au développement que celles-ci donnaient au principe du sacrifice. Enfin, d'exclusion en exclusion je trouvai que la morale qui présidait à la civilisation moderne, cette morale à laquelle j'avais obéi si long-temps sans savoir même qu'elle eût un nom, venait de Jésus-Christ; je me démontrai par de longues recherches qu'elle était aussi supérieure que

nouvelle ; je reconnus qu'en même temps qu'elle comprenait et complétait la tradition des devoirs dont la pratique avait conservé l'humanité, elle donnait à l'avenir des devoirs, et en quelque sorte une puissance de plus. Je ne pouvais en douter; car j'avais sous les yeux l'histoire des sociétés antérieures à la nôtre et des sociétés contemporaines ; et je voyais que, sous l'influence du christianisme, la civilisation de l'Europe avait dépassé toutes les autres en mille choses, et particulièrement dans les relations civiles, dans les sciences, dans l'industrie, la guerre, etc. Alors je fus convaincu que je trouverais dans le christianisme tout ce que je désirais depuis si long-temps, et je regrettai que les maîtres de ma jeunesse et les prétendus philosophes m'eussent poussé si loin à la recherche de la vérité lorsque je l'avais si près de moi. J'étudiai le christianisme ; j'en appris l'histoire ; j'y trouvai l'origine de tout ce que j'admirais et je respectais ; j'y lus pourquoi la France était la fille aînée de l'Église ; j'y trouvai non pas seulement la preuve, mais l'indication précise des idées scientifiques les plus fécondes et entre autres de cette doctrine du progrès qui explique tant de choses ; j'admirai et je crus comme lorsque j'étais petit enfant.

Mais existait-il un corps de philosophie digne de porter le nom de Chrétienne ? Je tenais beau-

coup à résoudre cette question, moins pour moi que pour mes condisciples. Quant à moi mon expérience était faite ; j'étais sorti du piége où mes études philosophiques m'avaient laissé tomber ; mais je voulais en garantir les autres. Je considérais et je considère encore la philosophie comme un complément indispensable des études, comme une méthode supérieure destinée à donner aux élèves une intelligence générale des choses de ce monde, destinée surtout à leur éviter les fausses routes et à leur faire découvrir les erreurs de doctrines.

Mes recherches antérieures me mettaient déjà à même de répondre à cette question, et de répondre par la négative. Mais je devais douter de mes jugemens passés, je crus devoir les soumettre à une sorte de révision. Je consultai donc quelques traités de philosophie classique, et entre autres celui qui, sous le nom de *Philosophie de Lyon*, est encore en usage dans la plupart des écoles catholiques. Je ne fus point satisfait. Je trouvai, que quant aux définitions il y avait beaucoup à reprendre ; que quant aux méthodes, ils ne contenaient qu'une seule addition à celles d'Aristote, c'était la méthode cartésienne ou la méthode des géomètres. Quant à l'ontologie, ils me parurent très incomplets et manquer précisément des développemens ou des indications qui m'eussent préservé moi-même à

mon début dans la carrière des sciences. Quant à la morale, ils me semblèrent dangereux en ce qu'ils faisaient prendre pour une conséquence ce qui devait être présenté comme principe. Enfin, en envisageant ces traités dans l'ensemble, ils me parurent écrits sous une prévention singulièrement contraire à la lettre et à l'esprit du catholicisme, prévention dont ils étaient empreints dans toutes les parties, à savoir que l'homme avait une raison naturelle, que l'homme par conséquent pouvait quelque chose sans l'éducation de ses semblables, c'est-à-dire, en définitive, sans la révélation. Or, à mes yeux, la nature n'est autre chose que l'instinct; fait physique et animal s'il en fut. Ces remarques déterminèrent mon opinion et celles de quelques amis auxquels je les présentai.

Nous racontons ici naïvement comment nous avons procédé, afin que les lecteurs quels qu'ils soient, laïcs ou clercs, puissent suivre les opérations de notre esprit. Nous nous bornons à affirmer; mais j'espère que ce qui n'est en ce moment qu'une thèse à peine indiquée, deviendra, dans la suite de cet ouvrage, une chose démontrée pour plusieurs. Mais poursuivons. Enfin, je recourus à la Somme de saint Thomas, qui me parut parmi les travaux de philosophie du moyen âge, le plus renommé et le plus accepté. Je ne dirai pas que je lus ce dernier traité depuis

la première jusqu'à la dernière lettre ; mais je consultai les articles où les décisions me semblaient les plus faciles du point de vue de la parole de Jésus-Christ, et sur lesquels cependant l'Église n'avait donné aucune décision, et avait, par suite, tout laissé au libre arbitre des théologiens. Je trouvai entre autres ceci : « Que dans l'état d'innocence il devrait y avoir quelque inégalité entre les hommes, ne fût-ce que celle du sexe ou quelque autre de l'esprit et du corps(1). » Cette affirmation me parut trop aristotélicienne. Évidemment saint Thomas avait été trompé par la méthode grecque dont il faisait usage. Cette assertion est en effet directement opposée à un verset de l'Évangile, dans lequel Jésus dit « que les hommes et les femmes seront tous comme des anges de Dieu dans le ciel (2). » Cette décision et quelques autres suffirent pour confirmer cette opinion que j'ai énoncée au commencement, qu'il n'existait point encore de *philosophie chrétienne*.

Je n'ai pas besoin, je pense, de dire quel était notre procédé pour apprécier la valeur d'une conclusion philosophique. Nous agissions ainsi : l'affirmation étant donnée, nous en déduisions la pratique, et nous comparions directement celle-ci avec les préceptes moraux de l'Évangile

(1) Saint Thomas, prima pars, q. 96, art. 3.
(2) Saint Mathieu, chap. 22, vers. 30.

et des apôtres; ce procédé ne pouvait me tromper.

Au reste, le raisonnement et l'histoire confirmaient parfaitement la conséquence de l'examen auquel nous nous livrions; ils la confirmaient en nous disant comment il ne pouvait en être autrement, et pourquoi il en était ainsi.

Le raisonnement nous disait qu'antérieurement au XVIe siècle, toute philosophie avait été cherchée à l'aide des méthodes formulées ou usitées par les Grecs, et que postérieurement au XVIe siècle toutes les philosophies avaient été écrites plus ou moins complétement dans les erremens de celles qui les avaient précédées. Or, cette seule observation suffisait pour expliquer comment il avait été à peu près impossible que l'on eût innové en philosophie d'une manière proportionnelle à ce qui était commandé par la nouveauté même de la doctrine chrétienne. En effet, la méthode n'étant qu'un moyen pour arriver à un but, la méthode devant être instituée en vue du but à atteindre, il était impossible que les méthodes aristotéliciennes qui avaient pour but la morale païenne ou plutôt le système social grec, pussent conclure chrétiennement. Je prie encore cette fois mes lecteurs d'accepter cette affirmation. Elle sera démontrée plus tard, et d'ailleurs je ne suis pas le premier qui l'ait faite. Van-Helmont, Campanella, F. Bacon, R. Des-

cartes, etc., l'ont soutenue il y a long-temps.

Dès le moment où l'on reconnaît l'insuffisance des seules méthodes grecques pour atteindre et saisir les conclusions philosophiques du christianisme, on peut recourir à l'histoire. Elle nous montre par quelles voies ces méthodes ont été introduites pour l'élucidation des vérités catholiques, comment elles ont agi, et par suite pourquoi l'erreur est venue souiller la magnificence du but philosophique posé par l'Évangile. Nous allons nous arrêter un moment sur ce sujet, afin de suivre rapidement l'histoire 1° des méthodes qui se sont succédé dans les écoles catholiques jusqu'à la fin du moyen âge, et 2° de l'anarchie qui a suivi.

Il faut diviser l'histoire des écoles catholiques en deux périodes qui sont bien différentes; le nom de saint Augustin est le terme auquel finit la première et commence la seconde. Les périodes suivantes prennent origine vers le xve siècle. Nous n'en dirons que quelques mots.

La méthode par laquelle les Pères de l'Église poursuivaient la démonstration des vérités catholiques, dans les cinq premiers siècles, c'est-à-dire dans la première de ces périodes, diffère entièrement de celle qui fut instituée plus tard, de celle qui finit par prévaloir au xie siècle, et par envahir tout le domaine de la philosophie. Avant d'en venir à l'examen direct qui nous a donné

la preuve de cette différence, j'avais supposé que la supériorité qu'avaient montré les Pères de l'Église dans toutes les questions, tenait non seulement à une supériorité dans la foi, mais encore à celle des procédés logiques qu'ils avaient mis en usage. Cette pensée me fut inspirée par les réflexions suivantes :

A l'époque où ils vivaient, l'erreur était mille fois plus facile que quelques siècles plus tard, lorsque la hiérarchie de l'Église fut positivement reconnue par le pouvoir temporel ; cependant ces hommes furent en quelque sorte les pères de l'orthodoxie, car avant eux elle n'était point formulée et n'avait point encore eu d'organe avoué. Les hérésies étaient alors multipliées et nombreuses ; elles avaient sur la vérité l'avantage d'être en sécurité vis-à-vis de la société politique. Comment le bon grain ne fut-il pas étouffé par cette ivraie si abondamment semée, et dont la croissance était favorisée par la tolérance de l'autorité temporelle ? Comment est-il arrivé qu'elle n'envahit pas toutes les intelligences? Je pensai que ce fut parce que l'homme de foi avait un langage autre que celui du faussaire. Il me semblait évident que si le catholique eût employé les mêmes moyens logiques que ses adversaires, on les eût confondus ensemble ; de telle sorte que le peuple n'ayant point de signe pour distinguer le vrai du faux, aurait fini par douter des uns

comme des autres. Je fus conduit par ces réflexions à faire l'hypothèse, que l'acquisition des vérités catholiques était le fruit d'une méthode si ce n'est nouvelle comme l'Évangile, au moins différente de celles des Grecs, et j'arrivai à penser que cette méthode devait émaner directement, de la foi vive qui animait les vrais apôtres du christianisme, en être inspirée, et en présenter en quelque sorte le signe logique. Je ne me trompais pas; au moins, la lecture de quelques uns des Pères de l'Église m'a démontré que, sauf des exceptions assez rares et très explicables, les procédés rationnels employés par eux, n'étaient point les mêmes que ceux habituellement usités dans les écoles païennes, et tirés de la philosophie de Platon et d'Aristote.

PREMIÈRE PÉRIODE.

J'ai consulté les œuvres de saint Justin, philosophe et martyr; celles de saint Irenée, martyr; celles de saint Athanase; celles de saint Hilaire; les lettres de saint Jérôme; la discussion d'Arnobe contre Sérapion, etc. Les livres des Pères que nous venons de citer contiennent deux genres d'écrits très différens; les uns sont consacrés à exposer et à établir *ex professo* quels sont les dogmes et les vérités catholiques; les autres sont des ouvrages de polémique dirigés contre les ad-

versaires du catholicisme, soit les païens, soit les hérétiques.

Il n'y avait pas de motif pour que la méthode employée dans ces deux genres d'écrits, fût différente, si ces grands confesseurs de la foi avaient été fixés sur une méthode, et surtout s'ils s'étaient attachés à celle des Grecs. Or, la méthode n'est pas la même; lorsqu'ils procèdent à une exposition dogmatique, leur discours présente des formes de démonstration particulières et tout autres que celles enseignées par Aristote; lorsqu'au contraire ils discutent contre des adversaires, ils se servent quelquefois des formes d'argumentation qui étaient reçues par ceux-ci. Il est moins difficile, qu'on ne le penserait au premier coup d'œil, de porter un jugement sur le caractère de la méthode mise en usage dans les divers traités dont il s'agit : les formes de la logique grecque consistent surtout dans celle de la démonstration par l'absurde ou par induction et dans le syllogisme; les premières usitées surtout par Platon, la troisième par Aristote. Or, bien qu'il soit impossible que ces diverses formes soient complètement absentes de tout discours, puisque la première des trois est inhérente jusqu'à un certain point à la logique de tout langage, il est facile de reconnaître si, soit les raisonnemens par l'absurde, soit les syllogismes, ont été établis avec intention, d'une

manière suivie et régulière, de sorte que les solutions soient recherchées uniquement par ces moyens, ou si au contraire ils sont employés accidentellement, d'une manière imparfaite, sans paraître destinés à apporter la conclusion définitive, comme il arrive jusque dans les conversations les moins philosophiques. Nous allons, au reste, dire un mot de chacun des ouvrages que nous avons examinés sous le rapport de la méthode; on remarquera que plus ces écrits se rapprochent, par la date, de l'origine même du christianisme, ou plus l'homme qu'on examine a été grand par ses œuvres, moins on trouve dans l'ouvrage les formes de la scholastique païenne. Qu'on lise d'abord les écrits de saint Paul, là rien ne rappelle les usages logiques du temps où vivait ce grand apôtre; jusqu'aux habitudes du langage tout est aussi neuf que la doctrine elle-même. Il n'en est plus de même dans saint Justin, philosophe et martyr (car tel est le titre inscrit en tête de la collection de ses œuvres (1)). Les traités inscrits sous son nom sont de deux espèces: les uns sont, soit une critique de quelques propositions d'Aristote, soit des discussions contre les Grecs et Tryphon le juif; les autres sont des réponses adressées à

(1) Justini philosophi et Martyris opera, éd. grecq. et latine. Paris, 1636, in-fol.

des orthodoxes, une exposition de la vraie foi, etc. Dans les premiers, il emploie les formes de ses adversaires, il les combat avec leurs propres armes; contre Aristote et les Grecs, il se sert du syllogisme, et contre Tryphon, des textes de l'Ancien-Testament. Dans les seconds au contraire il use d'une méthode dont nous décrirons plus tard la généralité. Saint Justin périt martyr vers l'an 153. Les écrits de saint Irenée (1) sont du IIe siècle de l'Église; bien qu'ils soient dirigés contre les Gnostiques, ils renferment moins de formes aristotéliciennes que ceux de saint Justin, et ils reproduisent presque constamment celles dont saint Paul a donné l'exemple; ce fait est expliqué par les habitudes qu'une éducation différente avait données à ces deux Pères; le premier avait, avant d'être chrétien, reçu les principes de la philosophie grecque; le second avait été enseigné par un élève de saint Jean l'évangéliste. Dans les œuvres de saint Athanase (2) on observe la même chose que dans ceux de saint Justin; seulement dans les écrits qu'on peut rapporter à la première catégorie, telle que la narration de sa discussion avec Arius dans le

(1) Sancti Irenæi Lugdunensis episcopi et martyris, adversus Valentini et similium gnosticorum hæreses libri quinque. In-fol. Paris, 1639.

(2) Sancti patris nostri Athanasii magni, episcopi Alexandriæ, opera quæ reperiuntur omnia. 2 v. in-fol. Paris, 1627

concile de Nicée, il est à remarquer qu'il fait très rarement usage du syllogisme, et que peut-être plus de neuf fois sur dix il se borne au mode de démonstration dont il usa dans ses traités *ex professo*. Ce Père, comme tout le monde le sait, eut la plus grande et la plus utile influence sur l'Église; comme évêque d'Alexandrie il n'ignorait rien de la philosophie dont cette ville était devenue en quelque sorte l'école principale : aussi l'étude de ses ouvrages nous paraît l'une des plus probantes dans le but que nous poursuivons ici, et c'est avec peine que nous nous abstenons de citer, comme exemple de sa méthode, quelques uns des passages de sa discussion avec Arius. Après saint Athanase nous nommerons saint Hilaire (1) que l'on peut regarder presque comme un de ses disciples, et que son origine gauloise avait d'ailleurs tenu plus éloigné de tout contact avec les écoles de philosophie païenne; celui-ci ne présente presque jamais même les apparences de la forme syllogistique, autant au moins que nous avons pu nous en assurer; car le style de cet auteur est des plus difficiles. C'est une tout autre observation qui est à faire dans la narration de la discussion d'Arnobe contre Sérapion (2). Ici, l'usage du syl-

(1) Sancti Hilarii Pictavorum episcopi opera. Edit. des Bénédictins de Saint-Maur. Paris, 1693.

(2) Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de Deo trino

logisme est fréquent; mais aussi il faut remarquer qu'il s'agit d'une discussion entre un arien et un catholique, et qu'il eût été peut-être impossible à celui-ci de combattre son adversaire, s'il ne se fût servi des armes de ce dernier.

Tels sont les principaux écrits que nous avons consultés pour rechercher la méthode générale dont se sont servis les Pères de l'Église. Il n'est pas nécessaire de dire que je n'ai pas lu ces immenses ouvrages depuis la première lettre jusqu'à la dernière; le temps peut-être m'eût manqué. Mais je me suis attaché aux traités, aux passages qui m'ont paru les plus scabreux, et où il était plus naturel d'attendre la forme syllogistique. Il résulte de cet examen deux remarques : d'abord la méthode aristotélicienne est rarement employée d'une manière régulière, et encore seulement dans les discussions contre les païens ou les hérétiques; les catholiques, en s'en servant, semblent avoir surtout en vue ce moyen, bien connu d'argumentation, que l'on appelle l'*argumentum ad hominem*. En second lieu, quand il s'agit de dogmatiser, c'est une tout autre méthode que l'on voit fonctionner.

La méthode *ex professo* des Pères de l'Eglise pourrait être appelée *affirmative*. Ainsi, ils

et uno, duabus in Christo substantiis in unitate personæ. In-fol. Cette narration est citée par saint Augustin.

commencent par affirmer le dogme contesté; et en cela même ils procèdent ordinairement d'une manière qui mérite d'être remarquée. Ils citent d'abord un passage des Ecritures; puis ils formulent un acte de foi dans lequel ils définissent la proposition dont on cherche l'interprétation. Cela fait, ils énumèrent tous les versets soit de l'Ecriture, soit de la liturgie où le dogme exprimé dans le passage contesté, est affirmé de nouveau en totalité ou en partie, s'occupant à démontrer que chacune de ces phrases diverses s'explique, ou se complète l'une par l'autre, soit parce que ces passages concordent dans un même sens, soit parce qu'ils n'auraient point de signification, si totalité ou partie du dogme en question était rejetée, soit parce que ces passages l'énoncent clairement. C'est dans cette dernière partie de l'argumentation qu'ils emploient quelquefois le mode de probation par l'absurde, fréquemment celui connu sous le nom de probation par l'évidence rationnelle, ou par pétition de principes; quelquefois enfin, mais seulement lorsqu'ils discutent avec un adversaire présent ou supposé tel, ils ont recours à la forme syllogistique. Ainsi la méthode des Pères se compose de quatre termes successifs de raisonnement. Dans le premier, ils citent la phrase des Écritures qui est contestée; dans le second, ils en précisent et en développent la signification; dans le troisième, ils appuient

leur définition de tous les textes qui en affirment totalité ou partie ; dans le quatrième, ils débattent la signification de ces derniers textes, en montrant quelles sont les analogies ou les similitudes qui s'y rencontrent, et, dans ce cas, ils usent quelquefois des moyens connus sous les divers noms que nous venons de rappeler plus haut. Il est facile de voir que ce procédé logique diffère absolument de ceux qui appartiennent à la philosophie grecque ; et lors même que les Pères eussent, dans le quatrième terme, usé du syllogisme moins sobrement qu'ils ne l'ont fait, il n'y aurait encore aucune comparaison, aucune analogie à établir. Jamais ce mode rationnel n'eût pu donner les résultats dont nous parlerons plus tard lorsque nous traiterons en particulier du syllogisme. Au reste, cette méthode de démonstration est aujourd'hui grandement usitée dans les sciences naturelles, et particulièrement en médecine. La seule différence c'est qu'ici l'on apporte des observations ou des expériences, tandis que plus haut l'on citait des textes des Ecritures sacrées. Le médecin qui pour élucider une question de pathologie, pour prouver, par exemple, que tel groupe de symptômes annonce telle lésion pathologique, et que tout cela est donné par telle cause et suit telle marche, le médecin qui se met dans ce but à collecter des observations et à recueillir des expériences, pour

les réunir ensuite et montrer que chacune d'elles en totalité ou en partie, contient le rapport cherché, ce médecin fait un travail analogue à celui des Pères de l'Eglise, lorsqu'ils collectaient et groupaient des textes pour y montrer la révélation d'une vérité dogmatique; pour l'un comme pour les autres, il y a quelque chose de reçu antérieurement à toute investigation; pour le premier, c'est la valeur de l'observation et de l'expérience; pour les seconds, c'est l'infaillibilité des saintes Ecritures.

Telle est, sous la forme rigoureuse et abstraite, la méthode rationnelle employée par les Pères de l'Eglise primitive; au moins telle m'a-t-elle paru d'après des recherches attentives. Je crois être le premier qui me suis étudié à la préciser de cette manière; mais je suis bien loin d'être le premier qui se soit aperçu de la grande différence que présentent, sous ce rapport, les écrits des Pères avant et après saint Augustin. Nous engageons les personnes qui voudraient avoir la preuve de cette dernière assertion à lire le tome III de l'*Historia critica philosophiæ* de J. Brucker (1). Voici ce que ce savant dit de leur méthode : *Non quærenda sunt apud eos* φιλοσοφούμενα *proprie sic dicta, quæ argumentum aliquod deductis ex principiis suis consectariis, ratione*

(1) Lipsiæ, 1743, in-4.

duce, examinant; miscent enim, in dissertationibus suis, semper rationis, revelationis et traditionis principia, et communi quasi ex fonte, ἀμεθόδως *sæpe, si fatendum, quod res est, sua hauriunt, ut vel ex solis, quas pro religione christianâ scripserunt, apologiis disci potest. Eximendi itaque sunt ex philosophorum numero...* »

Il eût été au reste plus que surprenant que ces hommes eussent consenti à recevoir les habitudes rationnelles des païens dont ils détestaient les mœurs et les usages, surtout lorsqu'ils n'ignoraient pas ce que tout le monde savait alors, que la philosophie grecque n'était à vrai dire autre chose que leur système religieux et politique abstrait et réduit en principe; lorsqu'ils voyaient toutes les hérésies sortir de cette philosophie, et leurs adversaires armés de sa dialectique (1). « Misérable Aristote! s'écrie Tertullien, qui leur a préparé (aux Valentiniens et autres hérétiques) une dialectique artificieuse, capable de prendre toutes les formes, aussi bien pour prouver que pour nier, sentencieuse, arrogante dans ses assertions conjecturales, laborieuse et inextricable dans son argumentation, dangereuse pour elle-même, revenant sur tout comme si elle n'avait rien affirmé. De là ces fables et ces généalogies interminables, ces questions stériles,

(1) Brucker, loc. cit., t. III, p. 326.

ces discours retournant en arrière comme des écrevisses, que l'apôtre nous a nommément interdits en condamnant la philosophie. »

DEUXIÈME PÉRIODE.

Lorsqu'on passe de l'étude des Pères dont nous venons de parler, à celle des ouvrages de saint Augustin, on trouve déjà une différence notable sous le rapport dont il est ici question. Il suffit de lire un seul des traités qu'il a écrits pour en acquérir la preuve, et nous engageons nos lecteurs qui voudront nous suivre dans cette étude, à parcourir seulement les deux livres de ses *Rétractations* (1), quoique cet ouvrage consiste plutôt en une narration de sa vie littéraire, qu'en une exposition de doctrine, cependant on y trouvera déjà de nombreux syllogismes et d'ailleurs une manière de procéder tout autre que celle dont nous venons de donner la description. Brucker (2), suivant en cela le sentiment d'un grand nombre d'auteurs aussi bien catholiques que réformés, dit et explique comment sa manière rappelle celle de la dialectique des platoniciens et des stoïciens. Sa méthode ordinaire,

(1) Sancti Augustini opera omnia a theologis lovaniensibus comprehensa. T. Ier, p. 1.

(2) Loc. cit., t. III, passim, et t. III, p. 721, 722.

ajoute-t-il d'après Dupinius (1), est de poser d'abord les principes évidens, et presque toujours on peut, sans crainte de se tromper, assigner à ceux-ci une origine platonicienne. De ces principes premiers il tire d'innombrables conséquences, de telle sorte que tous les chefs de sa doctrine ont entre eux le rapport le plus étroit. Il a raisonné sur tous les mystères plus qu'aucun autre auteur des siècles antérieurs; il agite un grand nombre de questions dont on ne s'était pas occupé avant lui, et il les résout par la seule subtilité de sa dialectique. Souvent il s'est éloigné du sentiment de ceux qui l'avaient précédé, comme pour trouver une nouvelle route soit dans l'explication de l'Ecriture sainte, soit dans les opinions théologiques. En théologie on peut dire de lui ce qu'en philosophie Cicéron énonçait de lui-même, qu'il fut un grand *opinator*, c'est-à-dire qu'il souleva un grand nombre d'opinions qui chacune avaient une certaine probabilité. Il est vrai que saint Augustin apporta en ces choses beaucoup de modestie et de prudence, et ne montra jamais qu'il voulût entraîner les autres à accepter en aveugles ses doctrines.

Les opinions que nous venons de rapporter sont partagées par la plupart des modernes. J'ai cru devoir les consigner ici, parce qu'elles sont très

(1) Ludov. Ellies. Dupinius. Bibliotheca, t. III, p. 256.

propres à confirmer ce que j'ai à dire moi-même. Mon opinion, en effet, n'est point fondée sur l'examen attentif des onze tomes in-folio qui forment la collection que j'ai sous les yeux. Je n'ai pas même pensé à recourir à ce travail, car je savais, comme tout le monde, que Jansénius, qui a lu deux fois saint Augustin, y a consumé sa vie tout entière. J'avais donc besoin d'appuyer mon avis de celui de beaucoup d'autres. Mais revenons à notre auteur.

« Dans le temps, dit-il (1), où j'étais à Milan pour recevoir le baptême, je tâchai d'écrire un traité sur l'éducation ou les méthodes (*disciplinarum libros*); j'interrogeais ceux qui étaient avec moi, et n'avaient pas de répugnance pour ce genre d'études. Je voulais m'élever par le moyen des choses corporelles à la connaissance des choses incorporelles; mais j'eus à peine le temps d'achever un livre sur la grammaire, encore je le perdis. Je terminai aussi six volumes sur la musique, où je traitais uniquement du rhythme. Ce dernier ouvrage fut achevé en Afrique où je retournai après avoir reçu le baptême. J'en avais seulement écrit les premières pages à Milan. Quant aux cinq autres parties du cours de philosophie que j'avais entrepris (*de aliis vero quinque disciplinis*) dans cette ville, savoir la dialectique, la

(1) Retractationum lib. 1, p. 3, 4.

rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, la philosophie, les seuls commencemens me sont restés; je les ai plus tard perdus; mais je pense qu'ils sont cependant encore dans quelques mains. Ce travail commence par ces mots : *Omnia nomina tredecim*, etc. »

Néanmoins, la collection des œuvres de saint Augustin contient des traités spéciaux sur la rhétorique, la musique, la grammaire, les catégories d'Aristote et la dialectique. Beaucoup d'auteurs modernes, et entre autres les Bénédictins de Saint-Maur, se sont accordés à regarder ce dernier écrit comme supposé; nous ne déduirons pas leurs raisons; car, pour nous, il suffit que cet ouvrage ait été considéré comme de saint Augustin depuis le septième siècle jusqu'au onzième, qu'il ait été recommandé comme tel dans tout le moyen âge; il nous suffit qu'il contienne des principes qui concordent parfaitement avec la manière générale de l'auteur supposé. Et, s'il nous fallait ici émettre une opinion, nous dirions qu'il serait possible que ce fût un abrégé fait par quelque élève qui a remplacé le livre du maître. Ce cours d'ailleurs est incomplet, comme il devait l'être selon les paroles mêmes que nous avons extraites du livre *des Rétractations*.

Dans ce traité (1), l'auteur commence par dé-

(1) Sanct. Aug. Op. omnia. T. Ier, p. 99.

finir la dialectique ; c'est l'art de bien discuter. Nous disputons, dit-il de suite, avec des mots ; or, les mots sont simples ou conjoints : simples quand ils signifient une seule chose, comme *homo, agnus, disputat, currit;* conjoints, lorsqu'ils comprennent en eux la connexion de plusieurs choses, comme *homo ambulat* ou *homo festinans in montem ambulat;* les propositions (*sententiæ*) résultent des mots conjoints. Celles-ci se divisent aussi en simples et en conjointes ; les premières sont celles qui sont complètes sans l'adjonction d'aucune autre proposition, comme *omnis homo ambulat;* sont conjointes, au contraire, celles qui impliquent la nécessité d'un jugement sur les rapports qu'elles expriment, comme celles-ci, *si ambulat, movetur.* — Après ce préambule, l'auteur s'occupe d'étudier le mot en lui-même. Il traite de l'origine de ce signe et de toutes les formes grammaticales qu'il peut revêtir, il parle longuement des obscurités, des ambiguités, des équivoques que les mots peuvent présenter, soit dans le langage articulé, soit dans le langage écrit ; mais là se termine le fragment de dialectique attribué à saint Augustin. L'auteur nous laisse en route après avoir parcouru la plus petite partie de la carrière qu'il avait à remplir pour répondre complètement au titre qu'il avait choisi ; on peut juger cependant par les préliminaires du plan entier de l'ouvrage. Évidemment,

après avoir parlé des mots, l'auteur se fût occupé de fixer les caractères des deux espèces de propositions qu'il avait établies, c'est-à-dire de donner les moyens de distinguer celles qui étaient claires et vraies, de celles qui étaient confuses, douteuses ou fausses ; il eût montré comment tout discours ou tout raisonnement était une suite de propositions ; il eût enfin conclu que, lorsqu'une certaine suite de propositions bien démontrées était convenablement formée, le raisonnement devait être considéré comme parfait.

Or, cela nous indique un système de démonstration, qui ne ressemble en rien à celui qui était employé par les Pères dont nous avons cité les ouvrages ; il se rapproche beaucoup du système qui était exposé par les philosophes Gentils, et présente avec ce que l'on enseigne dans les écoles de notre temps, une analogie qui ne peut échapper même à l'inattention ; non pas que nous voulions dire que la théorie de la *proposition* soit là fort parfaite, il est certain que la définition en est mauvaise, et bien loin de la netteté qu'elle a acquise de nos jours ; mais nous parlons seulement du système général suivi dans l'exposition de cette dialectique ; elle est d'ailleurs curieuse à consulter, ne fût-ce que pour apprécier combien la langue latine, à cause des équivoques et des inversions, était peu propre à la philosophie. Mais continuons.

Le second traité de saint Augustin, qui se rapporte directement à la dialectique, est celui qu'il composa sur les dix catégories d'Aristote. Il établit les règles qu'on doit tirer de la considération de chacune d'elles, à savoir, de la considération de la substance, de celle de la quantité, de celle de la qualité, de celle de la relation, de celle de l'agir, de celle du pâtir, de celle du lieu, de celle du temps, de celle de la situation, de celle de l'avoir. Là, il traite de la substance et de l'accident, ainsi que de la définition du genre et de l'espèce. Il termine enfin en ajoutant une dissertation sur les différentes espèces de contraires, les différentes espèces de comparatifs, sur le *simul*, et enfin sur la modification. Il semble, en lisant ce livre, voir déjà apparaître la scholastique aristotélicienne. Nous ne dirons rien des autres traités sur la rhétorique, la musique et la grammaire, parce qu'ils n'exercèrent aucune influence sur les études postérieures.

Il ne faudrait pas croire cependant, d'après le soin avec lequel saint Augustin avait revu les catégories, qu'il se servît uniquement des méthodes aristotéliciennes; il en usait sans doute largement. Ainsi il disposait autant que possible son sujet, selon les règles établies dans le système des catégories, afin d'y pénétrer plus profondément et de ne laisser échapper aucun des aspects de la question sans l'avoir examiné. Par exem-

ple, lorsqu'il traite de la nature de l'âme, il ne se borne pas à en prouver l'immortalité, il en examine d'abord la substance, puis ensuite *quanta sit, qualis sit,* etc. Suivant de cette manière successivement toutes les indications qu'Aristote avait établies comme conditions d'un examen parfait; enfin, en second ordre, il se sert du syllogisme dans le détail des probations, selon qu'il trouve nécessaire de le faire; mais, très souvent, il recourt à un mode d'argumentation dont le premier exemple a été donné par Platon. Il emploie la forme du dialogue à la Socrate, procédant par questions et par réponses; c'est par là qu'il commence plusieurs de ses traités. Nous citerons comme exemples de cette manière son livre *de Magistro* et celui *de Libero Arbitrio* (1). Ce fut là, sans doute, ce qui a fait dire que saint Augustin avait principalement employé les méthodes des Académiciens; mais, d'après tout ce que nous avons dit, il est facile de voir qu'il combina toutes les formes de la dialectique grecque, comme s'il eût voulu, en réunissant les moyens de toutes les écoles, devenir supérieur à chacune d'elles en particulier.

On trouvera peut-être que nous nous sommes trop étendu sur la méthode suivie par ce Père de l'Eglise; mais il nous a paru indispensable de

(1) Aug. op. om., t. Ier, p. 211, 244.

faire bien apercevoir à quel point il diffère, sous ce rapport, de ses prédécesseurs ; et nous ne pouvions rendre ce fait évident, à moins d'entrer dans quelques détails. Ajoutons qu'il fut le père de la philosophie qui régna dans les écoles catholiques, depuis le septième jusqu'au douzième siècle. Il est certain, en effet, que ses livres sur la dialectique et les catégories, formèrent la base de l'enseignement dans les écoles publiques des cathédrales et des monastères en France, en Ecosse, etc., pendant cette période (1), et particulièrement à Paris dans le neuvième, et à Cluny dans le dixième. On joignait, il est vrai, à cette étude, celle de divers ouvrages, et entre autres Boëce et M. M. F. Capella ; mais la sainteté de saint Augustin lui assurait la direction principale de l'esprit des élèves. D'ailleurs, les livres de Boëce et de Capella, qui faisaient la matière de l'enseignement, n'étaient en rien contraires au sens que ceux de saint Augustin pouvaient imprimer ; ils en étaient en quelque sorte comme un complément philosophique. On lisait du premier ses traductions de la dialectique d'Aristote et de l'introduction de Porphyre sur les catégories ; et de l'autre, son traité sur les *Sept Arts libéraux*.

(1) Brucker, loc. cit., t. III, p. 564, 568, 724. — C. E. Bullæus, Histor. Universitat. parisiensis. In-fol., t. Ier, p. 281, 349, 562.

Tous les auteurs s'accordent à considérer ces études comme l'origine de la scholastique; quelques uns la rapportent directement à saint Augustin lui-même. Brucker accuse ceux-là de confondre la cause ou le prélude, avec la naissance elle-même; et suivant lui, elle se forma petit à petit par l'intervention de la théologie dans la dialectique et réciproquement, et j'ajouterai du mélange des idées platoniciennes avec les méthodes aristotéliciennes.

Mais il n'est pas de mon sujet de faire l'histoire de la scholastique; nous ne devons point perdre de vue qu'il s'agit seulement ici de rechercher comment la méthode, après le sixième siècle, cessa, de plus en plus, d'être chrétienne, et vint en définitive à n'être plus autre chose que la dernière période en quelque sorte du système de la dialectique grecque.

TROISIÈME PÉRIODE.

Je choisis l'Université de Paris pour terrain principal des observations que j'ai à présenter sur ce sujet; elle fut en effet long-temps l'école de toute l'Europe, le lieu d'où partaient ou bien où revenaient toutes les discussions scholastiques; on doit considérer toutes les révolutions qu'éprouvèrent les études dans le sein de ce grand corps, comme l'indice de celles que la philoso-

phie subissait dans le monde occidental ; d'ailleurs, le plus souvent, Paris devança les écoles cathédrales, celles des monastères, celle de Cambridge qui venait d'être établie, etc. Enfin, l'histoire de cette université présente une continuité qu'on ne pourrait saisir ailleurs, et nous avons ici un guide sûr dans l'excellent ouvrage de Boullay (1).

Or, au commencement du douzième siècle, c'est-à-dire en 1120, les traités de saint Augustin y étaient encore enseignés et y formaient la base de l'étude de la dialectique. Les habitudes et les formes de la logique platonicienne qui s'y trouvaient mêlées avec celles de l'aristotélisme, furent généralement remplacées par ce dernier vers 1140, et ce fut un effet des discussions d'Abélard contre Guillaume de Champeaux, si bien que les élèves du premier abandonnèrent à peu près complètement l'étude de saint Augustin, et s'attachèrent particulièrement à la lecture des écrits du philosophe de Stagire. A l'époque où eut lieu cette discussion fameuse, et qu'un grand nombre d'auteurs s'accordent à considérer comme le point de départ de la philosophie scholastique, on était bien loin déjà de la voie qu'avaient parcourue les Pères de la première pé-

(1) Historia Universitatis parisiensis, etc. C. E. Bullæo 6 vol. in-fol. Paris, 1665.

riode ; on peut en juger par la question même sur laquelle Guillaume de Champeaux fut vaincu; la voici telle qu'Abélard la rapporte dans l'histoire de ses malheurs : « Guillaume croyait, dit Abélard, que l'universel était quelque chose de commun, d'essentiellement le même, étant toujours tout entier présent dans ses individus, de telle sorte que ces individus n'offraient entre eux aucune différence d'essence, mais seulement des variétés résultant de la multiplicité des accidens. Il changea de doctrine à tel point, que plus tard il enseigna que les choses étaient les mêmes, non par l'essence, mais par leurs qualités individuelles (1). » Il est facile de voir que la doctrine de Champeaux était une conséquence de celle de Platon sur les idées, comme celle qu'Abélard le força de recevoir, était au contraire une conclusion des opinions d'Aristote. On appela *réalistes*, les partisans de la réalité des universaux, c'est-à-dire les platoniciens de cette époque ; et *nominalistes*, ceux qui niaient cette réalité, et ne voyaient, dans les appellations de ce genre, qu'un effet de la faculté d'abstraction propre à l'esprit humain.

Après la défaite de Guillaume de Champeaux, Abélard acquit une grande réputation. Il éleva une école sur la montagne Sainte-Geneviève, et

(1) Brucker, t. III, p. 733.

se mit, dit l'histoire, à enseigner sans maître, ce qui veut dire sans doute qu'il rompit avec la tradition des études antérieures ou augustiniennes, et tenta une voie inusitée, celle d'Aristote. Ainsi, dans un traité qu'il écrivit sur la Sainte-Trinité, et qui le fit condamner par le concile de Soissons, il chercha à expliquer l'unité en trois personnes par cet exemple digne d'un péripatéticien : « *Sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (1), » c'est là un exemple de cette introduction de la dialectique dans la théologie que les auteurs signalent comme le vice de la scholastique.

Dès l'époque où nous sommes, les écoles se partagèrent en deux camps; dans l'un étaient les réalistes partisans des disciplines anciennes, et dans l'autre les nominalistes novateurs. Quelques hommes cependant s'apercevaient de la fausse route où marchait la logique. « Il faut, disait Gualter de Saint-Victor, que ces hommes de théâtre, tout docteurs de l'Eglise qu'ils soient, retournent aux arts sacrés, et quittent l'étude des arts libéraux; qu'ils imitent les apôtres et non les philosophes! » Et après ce début, il montre la vanité, la stérilité de cette dialectique où l'on dispute jusque sur des distinctions de syl-

(1) Bullæus, Hist. Univ. par., t. II, p. 68.

labes, de conjonctions et de prépositions; de cette dialectique, où l'on a transporté tout ce qu'il y avait de vain en grammaire et en géométrie ; de cette dialectique enfin, qui peut servir à démontrer également toutes choses, même les contraires, etc. « Et qui sommes-nous donc? continue-t-il : que sont les choses qui nous entourent, nous nourrissent, nous soutiennent? la nature de toute chose est ombre ou vaine ou trompeuse. Je ne saurais qui m'irrite le plus ou de celui qui nie que nous puissions savoir quelque chose, ou de celui qui ne veut pas que nous ignorions rien (1). »

Cependant, si d'un côté on tendait vers un aristotélisme plus pur, de l'autre aussi il y avait des hommes qui, sans être positivement réalistes, tentaient de renouveler la secte académique dans la primitive simplicité; témoin Jean de Saresbury (*Joannes Saresberiensis*) qui exalte Platon comme le prince des philosophes, et dont de nombreux passages sont rapportés par Boullay (2). Ainsi de tous côtés on rétrogradait vers la méthode des Grecs. Quelques uns avaient une vague conscience du mal vers lequel on s'avançait à grands pas; mais vainement ils s'y opposaient, le mouvement plus fort qu'eux emportait

(1) Bullæus, loc. cit., t. II, p. 562.
(2) Bullæus, loc. cit., t. II, p. 565, 570.

le siècle. Dans le même temps, des ouvrages d'Hippocrate et de Galien furent introduits dans l'enseignement public à Paris; ils furent apportés par des médecins de Montpellier (1). La science hellénique ne pouvait manquer de triompher, car elle remplissait les chaires et opprimait en quelque sorte les esprits. Quant aux résultats de ces méthodes sur la théologie, on en trouvera de nombreux exemples à la fin du second volume de Boullay (2). Ici il suffit de dire qu'elle engendra non seulement beaucoup de subtilités sans intérêt, quand elles n'étaient pas ridicules, mais un grand nombre de ces petites hérésies plus dangereuses que les grandes, parce qu'elles sont à peine visibles, et que restant inaperçues elles peuvent se faire plus facilement une route.

Cet état de la scholastique qui ramenait toutes les disputes qui avaient si stérilement agité les écoles d'Alexandrie; l'hétérodoxie de ce genre de savoir; les dangers qui en résultaient pour la théologie pratique, étaient choses tellement évidentes, tellement bien perçues par le pur sentiment chrétien, que le pape Grégoire IX condamna cette direction des études dans une bulle expresse de l'année 1228, adressée à l'Université de Paris. Si la condamnation ne fut pas formulée plus nettement,

(1) Bullæus, loc. cit., t. II, p. 573.
(2) Bullæus, loc. cit., p. 583.

il faut l'attribuer sans doute à l'ignorance où l'on était sur les moyens d'opérer une réforme fondamentale. « Tacti dolore cordis intrinsecus, dit Grégoire IX, amaritudine repleti sumus absinthii : « quod sicut auribus est nostris intimatum, quidam apud vos, spiritu vanitate ut uter distenti, positos à patribus terminos *profanâ* transferre satagunt novitate, cœlestis paginæ intellectum, SS. Patrum studiis, certis terminis limitatæ, quos transgredi non solum est temerarium sed profanum, ad doctrinam philosophorum naturalium inclinando, ad ostentationem scientiæ non profectum aliquem auditorum : ut sic videantur non theodacti seu theologi, sed potius theophanti, etc. (1). »

Sous l'influence de cette bulle, il se forma dans le treizième siècle deux sectes dont Boullay fait mention ; l'une était celle des *Biblici* partisans de l'ancienne discipline, et qui se bornaient simplement à lire les saintes Ecritures et à les développer par des gloses et des commentaires ; l'autre était celle des *Sententiarii* qui, au contraire, travaillaient à disposer la matière théologique par chapitres et par articles, et qui construisaient, avec l'art de la dialectique, ces immenses encyclopédies connues sous le nom de *Sommes*. Ces derniers l'emportèrent toujours en

(1) Bullæus, loc. cit., t. III, p. 657.

nombre sur les premiers, et ils finirent par composer à peu près toute la population des universités. Ce fut en vain que saint Louis, pour encourager l'étude des Pères et ramener l'influence de leur méthode, fit rechercher les meilleurs manuscrits de leurs œuvres, en fit faire des copies et les donna à l'Université; cette étude qui ne donnait point occasion de montrer un mérite personnel, et ne permettait pas d'ouvrir de discussion, en reçut à peine quelque encouragement. D'ailleurs, en même temps on traduisait les commentaires des philosophes arabes sur Aristote, et les subtilités ainsi que les distinctions d'Averroës étaient introduites dans les écoles. Il semblait que le christianisme, dans son moyen âge, dût subir l'oppression de la philosophie grecque, comme dans ses premiers temps il avait subi celle de la politique romaine.

Comme nous n'avons point pour but ici, nous le répétons, de faire l'histoire de la scholastique, mais de rechercher seulement quelle fut la méthode usitée dans cette époque, nous n'entrerons pas dans de plus longs détails, et nous porterons de suite notre attention sur le principal ouvrage du treizième siècle, afin de nous fixer, d'une manière positive, sur la nature des procédés logiques qui étaient généralement employés. Nous prendrons pour exemple la Somme de saint Thomas d'Aquin.

Saint Thomas avait été élevé dans sa jeunesse au mont Cassin ; il entra dans l'ordre des Dominicains, à Naples, en 1243 ; ses supérieurs l'envoyèrent successivement étudier à Paris, puis à Cologne où il suivit les leçons d'Albert-le-Grand. Ce fut à Paris cependant qu'il prit ses grades en théologie, et de là il passa en Italie où la cour de Rome s'empara de lui pour l'employer à diverses missions importantes ; il mourut en 1274. Cette courte biographie du Saint nous montre qu'aucune des sources de la science de ce temps ne lui échappa, et que sa doctrine doit être en quelque sorte considérée comme la sagesse commune de l'Europe chrétienne du moyen âge. Ajoutons qu'il fut canonisé en 1323 par le pape Jean XXII. Nous ne dirons pas quels miracles on attribua à ses cendres, quels éloges on donna à ses travaux ! On l'appela le docteur angélique, le prince des théologiens et des philosophes scholastiques ; le plus heureux et le plus hardi des commentateurs d'Aristote ; le créateur de la théologie scholastique ; l'égal de saint Augustin dont l'âme semblait avoir passé en lui, etc. (1). Un très vieux tableau, que l'on peut voir dans le Musée du Louvre à Paris, le représente brillant d'une auréole céleste, soutenu entre le ciel et la terre et appuyé sur Platon et sur Aristote. Mais

(1) Brucker, t. III, p. 802.

la vérité est que le philosophe chéri de saint Thomas fut le chef des péripatéticiens, ainsi que nous allons le voir.

C'est dans la *Summa theologiæ* (1) de saint Thomas que nous avons étudié sa méthode; voici comment il procède :

D'abord il pose le problème et il le pose sous forme de question; puis il place les décisions déjà données par la philosophie et qui sont contraires à sa propre opinion. Il a soin d'exprimer chacune de ces propositions qu'il va bientôt attaquer sous la forme syllogistique la plus serrée. Cela fait et sous ce titre *Sed contra*, il place comme moyen de transition quelques courts passages extraits des saintes Ecritures, de saint Augustin, et très souvent, pour ne pas dire le plus souvent, d'Aristote, métaphysique, politique, etc. Puis il donne, sous le nom de *Conclusio*, sa propre décision, sa réponse personnelle à la question. Il en établit d'abord la formule dans les termes les plus brefs, puis il la développe à l'aide de tous les moyens de la dialectique. Enfin il la prouve en reprenant, argument par argument, les décisions contraires qu'il a citées d'abord, et en opposant syllogismes à syllogismes. Telle est la méthode constante de saint Thomas; il est très rare qu'il passe quelqu'un de ces degrés du

(1) S. Thomæ aquinatis summa theol. In-fol. Paris, 1645.

raisonnement par lequel il résout une question. Il est à supposer alors que c'est parce qu'il n'a pas de texte pour remplir le cadre logique qu'il a choisi. Dans le terme moyen, *Sed contra*, lorsque l'Ecriture et les Pères lui manquent, il invoque presque toujours Aristote, et assez fréquemment quelqu'autre auteur profane ou même le Digeste.

D'après cette manière de procéder, il est facile de comprendre pourquoi saint Thomas eut une si grande influence sur son siècle, influence qui s'est transmise sans interruption jusqu'à nos jours. Il avait combiné ainsi l'autorité du syllogisme et de la dialectique avec celle des axiomes tirés de l'Ecriture sainte, des Pères ou des philosophes les plus respectés. Il réunissait la qualité des *Biblici* à celle des *Sententiarii*. Quant à nous il ne nous sera pas difficile de reconnaître également quelle espèce d'influence une telle méthode a dû exercer sur la philosophie chrétienne. En effet, non seulement nous y trouvons les formes de la dialectique grecque, mais encore les principes de la philosophie païenne. Toutes les conclusions sont démontrées par les moyens de cette dialectique, et celle-ci opère presque aussi souvent sur des élémens qui viennent de la science des Gentils que sur ceux qui émanent des livres chrétiens. Or, si nous croyons que l'Evangile mérite le nom qu'on lui a attribué, c'est-à-dire

qu'il renferme en réalité une doctrine nouvelle, *à priori*, nous ne pourrons admettre qu'il puisse ressortir quelque chose qui lui soit parfaitement conforme de la fusion que saint Thomas a opérée entre les principes du christianisme et ceux du paganisme à l'aide de méthodes purement païennes.

Il n'y a, dans son procédé, qu'une chose qui ne soit pas païenne, c'est la question elle-même! Mais, qu'importe pour le résultat, si le moyen logique employé a pour conséquence de rendre la question stérile, c'est-à-dire de la convertir en un problème déjà résolu? Expliquons-nous.

La manière de procéder par questions n'est pas nécessairement inventive. Tout dépend en effet du mode par lequel on arrive à formuler et à poser une question. Lorsque celle-ci émane d'une méthode essentiellement inventive, alors elle a les qualités de l'origine même dont elle vient; mais lorsqu'au contraire elle ressort uniquement du milieu où vit l'auteur, lorsqu'elle appartient à ce milieu, lorsqu'en un mot elle n'est pas elle-même inventée, mais déjà posée, la question conduit plutôt à une réponse conforme à ce milieu, c'est-à-dire immobilisatrice, qu'à une réponse étrangère au milieu, c'est-à-dire novatrice et progressive. Or, toutes les questions qu'on trouve dans saint Thomas sont du premier genre, elles étaient toutes posées. Il

était même impossible qu'il en fût autrement, car nulle part saint Thomas ne nous montre qu'il possédât, soit une méthode propre à faire sortir de l'Écriture sainte toute la fécondité morale, philosophique et politique qui y était contenue, soit même qu'il eût une pensée à cet égard. Aussi tous ses problèmes sont relatifs au milieu social et scientifique où il vivait, et ce n'est pas là un des moindres inconvéniens de son ouvrage, car il a perpétué jusqu'à nos jours des définitions et des décisions qui ne sont plus applicables.

La méthode dont ce puissant théologien se sert pour acquérir des solutions, n'est pas moins immobilisatrice que le procédé même dont il use pour formuler ses questions. De quelque nature que fussent ces questions, quelle qu'en fût l'origine, il eût pu néanmoins donner des solutions nouvelles et en faire sortir des lumières d'avenir et de progrès, s'il eût procédé, pour le travail d'élucidation, du point de vue d'une méthode inventive. Mais il ne connaissait que le syllogisme. Or, comme nous le montrerons dans la suite de ce cours, celui-ci peut être invoqué comme un excellent moyen de probation, mais il n'est jamais capable de produire au delà de ce que l'on sait déjà, et de montrer au delà des choses *quæ præsto sunt*, selon l'énergique expression de F. Bacon. Le syllogisme est essentiellement immobilisateur.

Par cette manière de procéder, saint Thomas a combiné dans sa Somme les conséquences de principes contraires, celles du christianisme grâce à ce qu'il a emprunté aux Pères de l'Église, celles du judaïsme grâce à ce qu'il a emprunté à l'Ancien-Testament, celles enfin de la doctrine gréco-romaine grâce aux emprunts qu'il a faits à Aristote, au Digeste et même aux usages de son temps. C'est ainsi entre autres qu'il reconnaît qu'il existe une raison, une loi, un droit *naturel* (1); il établit que l'état d'esclavage, aussi bien que celui de liberté, est une *condition* des personnes (2). Ailleurs il déclare que les inférieurs, et sous ce titre sont compris les esclaves (*servitia*), doivent obéir à leurs supérieurs (3). Il dit cependant que la désobéissance n'est un péché mortel qu'autant qu'elle serait contraire à la charité (4). Il déclare que dans l'état d'innocence il devrait y avoir quelque inégalité entre les hommes, ne fût-ce que celle du sexe ou quelque autre de l'esprit et du corps (5). Il ajoute dans un autre article que la servitude proprement dite (*quoad homo ordinatur ad alte-*

(1) Sancti Thomæ, l. c., prima secundæ, q. XCIV, q. XCV.

(2) S. Thomas, l. c., secunda secundæ, q. CLXXXIII.

(3) *Id. Id.* q. CIV. Il faut lire cette question, afin de comprendre toute la portée immobilisatrice de la solution.

(4) *Id. Id.* q. CV.

(5) S. Thomas, prima pars, q. XCVI, art. III.

rum) est un effet et une peine du péché, etc. (1). Il est facile aujourd'hui de reconnaître que ces décisions sont en grande partie contraires à la lettre même de l'Évangile. Au moins il en est ainsi à nos yeux et à ceux de beaucoup de personnes. Nous ne doutons pas que quelques théologiens ne condamnent notre opinion; mais alors qu'ils s'abstiennent de dire que le christianisme a banni le servage, car certainement si le christianisme l'eût justifié, il ne l'eût pas supprimé; qu'ils s'abstiennent d'attaquer le protestantisme et le matérialisme, car la raison, la loi, le droit *naturels* sont des mots de leur langue, et bien plus les principes premiers de leurs philosophies.

Nous nous arrêterons dans l'histoire des écrivains scholastiques au grand ouvrage de saint Thomas. C'est dans celui-ci que l'on trouve le meilleur emploi des méthodes gréco-romaines; c'est le traité le plus fort qu'ait produit la philosophie du moyen âge; c'est donc celui dont l'exemple sera le plus probant dans la thèse que nous poursuivons ici. Il est inutile de suivre la philosophie scholastique dans ses dernières périodes, lorsque, guidée par Scott et Occam, elle dégénère dans des subtilités qui n'eurent d'autre fruit que d'enfermer dans une occupation stérile,

(1) S. Thomas, prima pars, q. XCVI, art. IV.

des esprits qui peut-être eussent été capables de quelque activité. La vanité de ces disputes amena, comme cela arrive toujours, une réaction qui fut proportionnée à l'intensité du mal. Nous ne nous occuperons pas à rechercher si elle vint par degrés, et en quelque sorte successivement. Nous examinerons de suite les ouvrages qui la formulèrent définitivement et firent sortir la logique du cercle où elle semblait parquée.

TROISIÈME PÉRIODE.

Ce fut dans le seizième siècle que se manifesta ce mouvement de réaction, et enfin de progression réelle. Il ne faut pas croire cependant que ce fut un effet, ou mieux, pour nous servir d'une expression vulgaire, un contre-coup de la réforme religieuse prêchée par Luther et Calvin. Le contraire est démontré par plusieurs faits. D'abord si la réaction philosophique eût été l'effet de la réformation religieuse, elle eût eu sans doute pour auteurs des protestans. C'est ainsi du moins qu'il est naturel de le supposer. Mais au lieu de cela, les auteurs de ce mouvement furent des catholiques : tels que Van-Helmont, F. Bacon, Descartes, Campanella ; celui-ci même appartenait à l'ordre des Frères-Prêcheurs. Autre raison : la première œuvre de la réaction fut de nier

la méthode ancienne, et la seconde d'essayer l'institution d'une nouvelle méthode. Au contraire, les pères du protestantisme se servirent de la méthode ancienne tout en la critiquant, chaque fois qu'elle fournissait une conclusion contre eux, ou les forçait à subir une conséquence à laquelle ils n'avaient point pensé en faisant leur négation première; c'est ainsi que Luther et Mélanchton furent conduits à émettre leur théorie sur la grâce, théorie si anti-sociale, si aristocratique, si fatale en un mot en mille circonstances, et que les protestans rationalistes de nos jours attaquent avec une énergie égale à celle que les catholiques montrèrent autrefois. Enfin la réforme a engendré une philosophie, et l'on peut la comparer à celle qui a été produite par les savans novateurs du seizième siècle. Or, ces deux philosophies sont contradictoires dans les méthodes et dans les conclusions. Comment en serait-il ainsi, si toutes deux étaient sorties de la même source? Dans la question qui nous occupe, cette observation est décisive. Aussi nous allons nous y arrêter un instant et lui donner un corps, c'est-à-dire joindre des preuves à notre assertion. Ce travail d'ailleurs aura une valeur d'actualité, puisqu'il est vrai qu'aujourd'hui le protestantisme luthérien et calviniste essaie d'envahir la France sous le nom de *Philosophie*, et sous la conduite de ceux que l'on nomme *Doctrinaires*.

La philosophie produite par le luthéranisme et le calvinisme, est celle qui se nomme *Eclectique;* la philosophie sortie du mouvement scientifique du seizième siècle et du commencement du dix-septième, n'a pas de nom; on pourrait l'appeler *Dogmatique*.

Les similitudes entre l'éclectisme et le protestantisme dont il s'agit, sont générales. Nous allons citer les principales, celles qui donnent la clef du système, car sous ces noms de philosophie et de religion, il n'y a au fond qu'une même doctrine. Le protestantisme a dit que la raison de chacun était souveraine; l'éclectisme dit que le moi de chacun est souverain. Le protestantisme a dit que Dieu accordait la grâce à certains, et la refusait à d'autres; que la grâce était un don purement gratuit, sur lequel ni la prière, ni les œuvres n'avaient d'influence, et qui assurait le salut, quelles que fussent ces œuvres; que c'était l'individu qui seul était apte à savoir s'il possédait ou non la grâce; et qu'enfin la possession de la grâce était démontrée par les succès que l'on avait dans ce monde, par la puissance et le succès des œuvres. L'éclectisme a dit qu'il y avait des hommes plus heureusement organisés que d'autres, les uns destinés à obéir, les autres destinés à gouverner; que la meilleure organisation dépendait de la race et du climat; que la supériorité des hommes se jugeait par le succès; que

le succès était la justification des faits. Examinons maintenant les conclusions relatives à l'organisation des sociétés politiques. De ce que la raison de chacun est souveraine, le protestantisme a conclu à l'individualisme et au fédéralisme des intérêts ; de ce que la grâce est différemment répartie, il a conclu que le gouvernement appartenait à certaines castes aristocratiques ; de ce que la grâce est un don gratuit, et suffit à tout, et de ce que chacun est souverain pour son propre compte, quant à l'enseignement de la jeunesse, il a conclu qu'il fallait donner de l'instruction, c'est-à-dire l'art qui constitue l'habileté personnelle, et il a laissé de côté l'éducation, c'est-à-dire l'enseignement de la science du devoir, etc. Que prétend l'éclectisme ? la même chose ! De ce que le *moi* se pose avant tout, il conclut l'individualisme, et pour principe de gouvernement le fédéralisme des intérêts ; de ce qu'il y a des inégalités de races et de climats, il conclut à l'hérédité des fonctions gouvernementales, à la supériorité de certains peuples sur d'autres. Les éclectiques assimilent à peu près les hommes aux produits même du sol où ils vivent ; enfin ils prônent l'instruction, et oublient l'éducation. Nous n'en finirions pas si nous voulions ainsi poursuivre toutes les similitudes ; mais il en est une que nous ne pouvons négliger, c'est celle-ci : L'éclectisme, comme le protestantisme, a dé-

fendu de notre temps, autant que possible, la méthode gréco-romaine ; qu'on lise à cet égard ses écrits. Mais il ne se borne pas, comme les catholiques du moyen âge, à enfermer la vigueur et la virilité du Christianisme dans les langes de la logique grecque ; ils veulent nous faire rétrograder aux temps antérieurs à l'Évangile ; ils essaient de nous ramener à la doctrine du salut individuel, à celle des races, etc., qui étaient le principe du gouvernement chez les gréco-romains ; ils tentent de convertir l'évangile de la rédemption universelle en une doctrine d'expiation individuelle.

Les conclusions données par la réforme religieuse, sont complétement l'inverse de celles que fournit la réaction philosophique du seizième siècle, même dans ses aberrations matérialistes les plus excentriques ; cela est appréciable au premier coup d'œil. Voyez ce que le dix-huitième siècle écrivit ; ses livres sont encore dans les mains de tout le monde ; ne vous laissez pas surprendre, ni arrêter par la singularité, l'impropriété des mots, par ce mot *Nature*, par lequel il remplaça le mot Dieu ; et vous remarquerez qu'il proclama l'égalité, la fraternité des hommes ; qu'il superposa le devoir social à tout droit individuel ; qu'il mit la *souveraineté* de tous comme loi absolue des obligations ; qu'il voulut un gouvernement, un, et améliorateur ; qu'il sut distinguer

très bien entre l'éducation et l'instruction, etc. Or, des conclusions si différentes, même lorsque, comme dans ce dernier cas, nous n'envisageons que les mauvais côtés et les moindres conséquences, prouveront à tout esprit philosophique et attentif, que la réaction du seizième siècle, ou le dogmatisme moderne, n'eut point une origine commune avec la réforme. Nous pourrions encore démontrer cette différence mieux que nous ne le faisons, et par d'autres genres de preuves; mais il nous faudrait pénétrer plus profondément qu'il ne convient ici dans l'histoire des sciences au moyen âge. Nous allons, au reste, montrer d'une manière générale l'origine de cette réaction.

Il était impossible que la nécessité d'un changement apparût dans l'ordre des connaissances qui n'étaient pas de nature à subir une vérification immédiate et dépendante en quelque sorte du libre arbitre des individus; il était impossible que cette nécessité fût aperçue dans l'ordre des faits soumis au dogmatisme de l'enseignement ou d'une pratique depuis long-temps établie, depuis long-temps universelle. On pouvait bien remarquer que la dialectique engendrait mille abus, qu'on était bien loin de la simplicité et de la clarté des Pères de l'Église; mais à quelle vérification soumettre cette dialectique, par exemple en politique, en jurisprudence et dans une par-

tie de ce que l'on appelait les arts libéraux; si ce n'était à celle d'un dogmatisme tout fait ou à celle des habitudes propres au milieu où l'on vivait. Impossible donc de trouver dans cet ordre de faits l'occasion d'une vérification réelle. Il n'en était pas de même dans ce que l'on appelait la physique, et qui comprenait la médecine, la physiologie, l'anatomie, l'astronomie, la chimie, etc. Là il avait été facile de faire de nombreuses expériences et de constater mille fois les erreurs des anciens, c'est-à-dire des Grecs. Les diverses spécialités qui composaient la physique, produisirent donc de nombreux travaux de détail conçus dans un esprit tout moderne; une multitude de petits perfectionnemens, et, d'autres fois, un encombrement de faits nouveaux ou de vues nouvelles que ne pouvaient contenir les cadres de l'ancienne science; c'étaient des germes qui devaient éclore plus tard. Dans le cours du seizième siècle, l'imprimerie vulgarisa des critiques qui étaient resté bornées dans l'intimité de quelques enseignemens. On proclama l'incertitude des sciences existantes et l'imperfection des méthodes; chaque auteur, en quelque sorte, commençait son livre par une préface sur ce sujet. De là deux écoles, celle qui défendait les anciens et celle des novateurs. Pour faire ressortir de tout ce mouvement une modification manifeste dans la méthode philosophique, il ne fallait

qu'une généralisation faite par un homme assez haut placé pour que son travail fût universellement connu. L'auteur de cette généralisation fut Bacon ; il fit l'inventaire du désordre scientifique qui existait de son temps; il accusa la méthode grecque de stérilité ; proclama qu'il en fallait une nouvelle, qu'il fallait rendre la science active (*activa scientia*) et profitable au genre humain ; il écrivit enfin son *Novum organum*. En toutes ces choses, sauf dans le dernier ouvrage, Bacon ne fit que réunir des idées qui étaient déjà reçues et dont on trouve des traces nombreuses dans des écrits antérieurs à lui. Descartes fit la même chose en France et plus que Bacon ; d'abord il rompit avec le doute qui était venu l'assaillir, par son fameux argument, « je pense, donc je suis. » Puis réservant les questions de foi, il écarta la science grecque et entre autres le syllogisme par un argument analogue à celui de Bacon ; enfin, au lieu de chercher une méthode comme Bacon, il donna l'exemple d'une méthode. Il émit sa grande hypothèse de l'univers mu par des forces mécaniques ; il fit sortir de là de nombreux corollaires, et se mit à les vérifier. En procédant ainsi il est devenu le chef de la plus nombreuse catégorie des savans modernes, et sa puissante invention est encore en plusieurs parties l'objet direct de leurs travaux (1). D'un autre côté, Campa-

(1) Nous croyons devoir faire remarquer en passant que

nella, de l'ordre des frères Prêcheurs, publiait sa *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum ad Scholas Christianas præsertim parisienses* (1). Là, non seulement il attaquait la méthode grecque en prouvant que ses conclusions étaient rigoureusement contraires aux saintes Écritures, aux décisions des conciles et des Pères; il demandait une méthode et une science chrétienne qui fût *tanquam ancilla ad arcem*. Nous avons remarqué ce passage où il répond à ceux qui voudraient bannir la science à cause des dangers et des scandales qu'elle produisait : « Christus docuit moralem philosophiam, nedum « theologiam, et politicam et œconomicam, « quæ omnia habemus in Epistolis Apostolicis « plenius, unde canones et leges eliciuntur (2). » Campanella ensuite traite de toutes les sciences

l'hypothèse de Descartes, dont nous venons de donner la formule générale, est incomplète; elle ne comprend qu'un côté de la science et des faits. Elle ne tient compte de ceux de formation qui ont incessamment lieu, aussi bien que les phénomènes circulaires de l'ordre mécanique chimique, etc. Aussi, dans cette circonstance, ce n'est pas le point de vue scientifique de Descartes qu'il faut examiner, mais la manière dont il a procédé. Il a posé d'abord une hypothèse, puis il l'a définie, puis il l'a vérifiée. Voilà où est le vrai et le nouveau.

(1) Thomæ Campanellæ disput. In-fol. Paris, 1637.

(2) Loc. cit., t. II. Disput. in prol. scient. Responsio ad primum argumentum. R. 283 de la Biblioth. royale.

spéciales que nous avons nommées ; sa méthode est une imitation de celle de saint Thomas d'Aquin, en y joignant comme argument l'expérience.

Nous ne nous arrêterons pas plus long-temps sur le moment où la rupture entre la science grecque et la science moderne fut enfin établie ; nous ne nous occuperons pas d'en compléter davantage l'histoire, car nous aurons dans cet ouvrage souvent occasion d'en parler. Nous allons examiner ce qui s'en suivit en philosophie.

QUATRIÈME PÉRIODE.

L'insurrection dont nous venons de parler, eut une grande influence sur la marche des sciences. Les méthodes anciennes furent abandonnées. Chacun s'efforça de rendre les sciences *actives*, selon l'expression de Bacon, c'est-à-dire fécondes en découvertes et en richesses nouvelles ; non pas positivement qu'on suivit un système nettement formulé d'investigation ; mais chacun s'en faisant un, suivant les indications de la pratique de ses devanciers. Il est remarquable au contraire que dans les introductions sur la méthode, qui précèdent la plupart des traités scientifiques, même dans ceux du commencement de ce siècle, on proclame une méthode qui, dans la pratique, n'a été suivie par au-

cun inventeur et très souvent ne l'a pas été même par l'auteur de l'introduction. Nous aurons, lorsqu'il sera question de la logique, à nous occuper de cette très singulière contradiction entre les dogmes enseignés et la pratique. Quoi qu'il en soit, la réaction du commencement du dix-septième siècle fit avancer les sciences. Il y eut production de richesses et démonstration par le fait, qu'il suffisait de sortir du système ancien d'investigation pour découvrir des choses nouvelles.

Mais la philosophie n'éprouva à vrai dire aucune influence, aucune modification capitale. On vit paraître des traités ayant les uns pour titre *Philosophie selon saint Augustin*, les autres *selon saint Thomas*. Enfin il suffit de prendre le livre qui fait la base de l'enseignement des séminaires et de la plupart des colléges en France, livre qui de plus est le patron sur lequel ont été arrangés tous les abrégés classiques, la *Philosophie de Lyon*, il suffit de lire le traité de logique qui en fait partie, et l'on aura la preuve que, jusqu'à ce jour, la philosophie n'est point sortie des habitudes du rationalisme grec. On ne trouve dans ce traité, de plus que chez les Grecs, qu'une addition, c'est celle du *doute méthodique* de Descartes. Nous verrons plus tard si cette théorie du doute peut être considérée comme un principe de logique, et à quel point elle est exacte.

Nous n'avons parlé jusqu'à ce moment que des traités de philosophie universellement reçus dans l'enseignement de l'Europe ; si nous examinions ceux qui ont été écrits par quelqu'une des écoles modernes de philosophie, nous trouverions les preuves d'une rétrogradation encore plus franche vers le passé. Quelques uns se sont faits platoniciens purement ; quelques autres se sont fait aristotéliciens. Les premiers ont voulu faire émaner toute connaissance du *moi* s'observant lui-même ; les seconds de la sensation, et les uns et les autres ont conclu aux principes de méthode correspondans à ces points de départ. Ils les ont peut-être précisés sous certains rapports, mais sous d'autres ils sont restés au dessous des anciens. Au reste les écoles philosophiques dont il s'agit n'ont jamais prétendu être chrétiennes ; loin de là, elles affichent la prétention d'être en dehors de toute croyance religieuse spéciale. Il n'est donc pas nécessaire d'entrer vis-à-vis d'elles dans une discussion, dont la conclusion serait d'établir ce qu'elles avouent et ce dont elles se vantent. Nous en avons parlé seulement pour faire voir que dans aucune direction philosophique, la réaction du dix-septième siècle n'avait porté fruit, et il nous faudra tant de fois, dans le cours de cet ouvrage, revenir sur ce dont il est question ici, que nous devons chercher à abréger toutes les fois que nous le pouvons.

CONCLUSION.

De l'examen qui précède on est obligé de conclure, qu'il y a aujourd'hui en philosophie une méthode grecque et une méthode protestante; mais qu'il n'existe pas de méthode chrétienne proprement dite, c'est-à-dire de méthode universelle ou purement catholique. Nous disons que la philosophie possède une méthode grecque, parce que la logique se compose, quant aux méthodes, presque uniquement de l'exposition du syllogisme et de l'induction. Nous disons également qu'elle présente au libre arbitre de chacun, le choix entre la méthode grecque et la méthode protestante. En effet, la philosophie éclectique est achevée sous tous les rapports. Les principes généraux, que nous avons exposés, suffisent pour montrer que le système est complet. Mais où est la philosophie ou plutôt la méthode chrétienne? Elle se trouve sans doute dans les écrits des Pères de la première période; elle est cachée dans les procédés pratiques par lesquels les savans des trois derniers siècles ont perfectionné la science; mais nulle part elle n'a été décrite.

Ici se présente une objection qu'il nous faut prévenir. On devra en effet demander pourquoi

nous repoussons le syllogisme et l'induction, pourquoi nous refusons de les considérer comme des procédés propres à fonder une philosophie chrétienne. Nous pourrions renvoyer la discussion de cette objection au chapitre où il sera question de ces méthodes; mais nous ne nous dissimulons pas qu'une explication est nécessaire en ce moment. L'exposé qui a précédé a dû sans doute frapper nos lecteurs; la différence des moyens logiques employés dans les diverses périodes, la différence des résultats ont dû exciter leur attention; cependant ils ne possèdent pas le secret des motifs qui ont guidé nos jugemens et nos recherches, et là où nous avons une perception très nette, ils pourraient au contraire ne voir que ténèbres. Nous allons donc entrer dans quelques éclaircissemens. Mieux vaut, dans un sujet si grave et si difficile, quelques paroles de plus et quelque obscurité de moins.

Selon nous, une méthode est toujours instituée du point de vue du but qu'on se propose d'atteindre; ainsi la méthode générale propre à une philosophie quelconque, est toujours dans un rapport assez exact avec l'origine de cette philosophie. Lors donc qu'une philosophie a reçu naissance sous l'influence d'un système déterminé, on peut être à peu près assuré que la logique qui en fait partie, est en conformité avec le système lui-même. Ainsi nous avons vu que la philoso-

phie et la méthode protestante sont dans un rapport parfait avec le but du protestantisme.

Nous croyons ces propositions incontestables, et de nature à être acceptées par tout esprit juste ; elles seront d'ailleurs démontrées dans le cours de cet ouvrage. Cependant si l'on conservait quelques doutes, nous prions qu'on veuille bien les ajourner et accepter momentanément nos affirmations ; peut-être, en en faisant l'application, en donnerons-nous immédiatement une preuve que les plus méticuleux ne refuseront pas. Nous procédons ici comme les géomètres, nous posons des axiomes, nous proposant d'en montrer la vérité par l'utilité que nous en tirerons.

La méthode grecque est en conformité parfaite avec la doctrine fondamentale sur laquelle reposaient toutes les sociétés de l'ancien monde, c'est-à-dire avec la doctrine de la chute. On nous contestera peut-être encore que les Grecs eussent aucun souvenir d'une doctrine pareille. Pressé que nous sommes d'arriver au terme de notre carrière, nous n'irons point gonfler nos pages de citations faciles à trouver, mais qui exigeraient de trop longs commentaires. Nous recourrons de suite à l'argument historique définitif, et nous nous bornerons à dire que personne n'ignore que la science grecque était d'origine asiatique ; nous ajouterons qu'aujourd'hui

il est hors de doute que le syllogisme lui-même est un emprunt fait à la philosophie indoue. Or, qui ne sait que, dans les Indes, le système social tout entier est, depuis les temps les plus reculés, organisé du point de vue de la chute? Ces faits sont connus de tous ceux qui sont un peu au courant des travaux modernes sur l'Asie.

Or, les hommes placés au point de vue de la chute, ne se proposent dans cette vie qu'une chose, c'est de recouvrer par l'expiation, leur pureté primitive. Ils sont uniquement préoccupés de leur salut personnel. Chacun, selon eux, est ici-bas pour soi-même, et à la place qu'il a méritée. Loin de vouloir rien changer au temps présent, ils n'y voient qu'une occasion d'expiation; ils ne pensent qu'à conformer leur vie à cette fin qu'ils cherchent et qui est le retour vers le passé, c'est-à-dire vers la pureté primitive. Ils n'ont rien à innover, rien à inventer; au contraire ils ne pensent qu'à déduire de la doctrine traditionnelle sur la chute, l'expiation qui est la plus propre à racheter leur péché originel. Ainsi dans une société pareille tout est immobile; toutes choses sont en quelque sorte immuables. La logique de cette société devra revêtir le même caractère; elle ne devra aller au delà de pouvoir indiquer, qu'un acte particulier est conforme au principe général, ou en d'autres termes que l'on peut se sauver en agissant de telle ou

telle manière, parce que cette conduite est en rapport avec la loi générale qui règle les moyens du salut. Or, qu'est-ce que le syllogisme? C'est un moyen logique propre seulement à montrer que tel ou tel précepte ou principe est contenu dans tel ou tel précepte ou principe général; c'est un procédé qui est apte uniquement à rappeler le détail à la généralité, ou à subalterniser celui-ci à celle-là. C'est un procédé immobilisateur où le raisonnement retourne en quelque sorte sur lui-même, ainsi que, dans la doctrine de la chute, l'homme rapporte incessamment chaque instant de sa vie présente à son passé originel.

Le syllogisme convient parfaitement à un état social tel que celui dont il vient d'être question; il prouve parfaitement tout ce qui est présent, tout ce qui est connu; il convient merveilleusement pour démontrer qu'une proposition, si elle est secondaire, est contenue dans une proposition principale; en un mot pour établir le rapport de conformité et de non conformité entre un acte particulier et la fin que l'on se propose en produisant cet acte; mais il ne peut engendrer rien de plus; il est impropre à découvrir une généralité, impropre à inventer. Aussi a-t-il été condamné par tous les généralisateurs et tous les inventeurs.

L'induction platonicienne a les mêmes pro-

priétés que le syllogisme, car elle consiste uniquement à procéder par une suite de comparaisons avec un thême adopté par les deux adversaires, et par une suite d'exclusions à la conclusion la plus conforme à ce thême.

Or, le christianisme est une doctrine de rédemption. Le mérite principal du chrétien consiste à pratiquer la loi de charité, c'est-à-dire à faire aux autres tout le bien possible, jusqu'à donner sa propre vie pour eux. Tel est le précepte positivement établi par Jésus-Christ, et qui doit nous conduire tous jusqu'à la fin des temps. Comment serait-il possible que toutes les générations qui se succèdent, produisissent incessamment de nouveaux bienfaits pour leurs semblables, si elles ne découvraient ou n'inventaient pas incessamment de nouvelles sources de bienfaits? Comment le bien réalisé par une génération, ne deviendrait-il pas un empêchement aux devoirs et aux désirs de charité de la génération qui suit, s'il n'était réservé à l'homme une immense carrière d'inventions, c'est-à-dire de progrès à parcourir? Jésus-Christ en lavant les hommes du péché originel, a recommandé aux chrétiens d'agir et de faire fructifier sa doctrine. S'il leur est dit de veiller sur eux-mêmes, de dompter leur chair, c'est afin qu'en même temps qu'ils acquièrent un mérite, ils se mettent à l'abri des passions qui immobilisent l'homme dans l'abus

ou la seule considération de lui-même; c'est afin qu'ils se rendent plus aptes à travailler pour les autres. Tel est le sens des purs enseignemens de l'Eglise, des écrits des Pères; tel est le sens d'un grand nombre de versets et de pages du Nouveau-Testament. Il est commandé aux hommes de faire incessamment effort, de réaliser incessamment dans la direction d'un but qui leur est proposé, le but de charité. « Demandez et on vous donnera, dit l'Evangile; cherchez et vous trouverez; frappez et on vous ouvrira. » (S.Mat., c. VII, v. 7.) En un mot c'est l'œuvre du progrès qui nous est proposée par le livre nouveau. Nous montrerons plus tard, lorsque nous traiterons du progrès, et que nous en développerons la véritable signification, nous montrerons que cette loi est une conséquence directe de l'Evangile, assez nettement indiquée dans un grand nombre de passages, aperçue par quelques Pères de l'Eglise, et dont la forme nous est en quelque sorte formulée dans plusieurs versets des livres saints (1).

(1) Nous renverrons provisoirement à la lecture, dans saint Matthieu, du discours sur la Montagne, ch. v, vi et vii; à celle du verset 52, ch. xiii; vers. 3 et 6, ch. xv; dans saint Luc, la parabole des Marcs d'argent, vers. 12 à 27, ch. xix; la parabole de la Vigne, vers. 9 à 16, ch. xx; et v. 6 à 10, ch. xvii; dans l'évangile selon saint Jean, ch. xvi, vers. 12, 13 et 14; dans saint Paul, épître aux Galates, ch. iv; épître aux Hébreux, ch. ix; dans la 2e épître de saint Pierre, vers. 13, ch. iii, etc.

La doctrine de la rédemption est donc une doctrine d'activité.

A une doctrine de perfectionnement il faut une philosophie semblable ; il faut des méthodes actives, c'est-à-dire propres à ouvrir la carrière de perfectionnement dont le but est proposé. Le syllogisme, l'induction, etc., ne sont point des méthodes de ce genre. Nous sommes loin cependant de demander qu'on les proscrive entièrement, car elles sont excellentes dans certains ordres de vérités et de faits ; toutes les fois, par exemple, qu'il s'agit de conserver ou de prouver qu'une proposition est conforme à un principe ; mais elles ne sont pas de nature à constituer l'unique procédé rationnel et même le procédé logique principal qui convient au christianisme. Il faut les conserver et s'en servir comme l'on conserve la tradition et l'on s'en sert ; mais il est nécessaire d'ajouter à ces moyens de l'intelligence ancienne, de nouveaux moyens appropriés à la nouveauté de l'intelligence moderne que nous a donnée l'Evangile. Ainsi nous avons vu que dans le christianisme il y a eu deux périodes que l'on peut appeler d'invention, l'une pendant laquelle a été formulé le dogme catholique, l'autre pendant laquelle on a fondé les élémens d'une science chrétienne en astronomie, en physique, en physiologie, etc. Or, ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux périodes, le moyen logique

principal n'a été le syllogisme, ni l'induction. Ceux-ci ont été ou complétement négligés, ou employés seulement comme procédés accessoires. Les méthodes ont été aussi nouvelles que les résultats cherchés. La valeur des méthodes a été démontrée par celle des résultats.

C'est en nous fondant sur ces réflexions et sur les observations qui les ont précédées, que nous nous sommes cru en droit de dire qu'il n'existait point encore un corps de philosophie chrétienne. Nous ne nous sommes, il est vrai, occupé dans notre examen ni de l'ontologie, ni de l'éthique ; mais il suffira de quelques réflexions pour faire apercevoir qu'elles ne sont guère moins incomplètes que la logique. Dans aucun traité de philosophie, on ne trouve exposé comment la constitution de l'homme spirituel rappelle l'image de Dieu ; en d'autres termes on n'a point cherché soit à décrire, soit à démontrer comment les propriétés principales de l'âme humaine sont une image de la Trinité divine (1) ; et cependant c'était un point des plus nécessaires à traiter et à éclaircir, car en faisant entendre à l'homme ce qu'il est sous ce rapport, on rendait le doute impossible à l'égard de l'un des mystères que compren-

(1) Cette recherche n'eût point été une nouveauté. On trouve diverses solutions sur ce sujet dans saint Bernard, Bossuet, etc.

nent le moins ceux qui se donnent particulièrement le titre de philosophes. Dans aucun des traités de philosophie classique on ne fait mention non plus des lois qui gouvernent le monde, soit de celle qui produit l'ordre et les rapports des générations de diverse espèce, soit de celle qui règle le mouvement de la matière brute ou vivante. Ces lois sont cependant des êtres créés, et il est important de s'en occuper ; car c'est le moyen de rallier et de discipliner les nombreuses spécialités qui s'occupent de ces études. Quant à l'éthique, il y a à rechercher en quoi consiste et d'où vient ce que la philosophie classique appelle *Loi naturelle*, *Raison naturelle*, etc., doctrines dont l'utilité est fort contestable, et dont l'histoire des temps modernes a manifesté le danger. Il y a à examiner si elles ne sont pas purement d'origine grecque ou romaine et nullement chrétiennes. Enfin il y a à définir la société et à établir quels sont les corollaires qui ressortent de cette définition, c'est-à-dire s'il existe une doctrine politique véritablement chrétienne. Dans l'éthique classique on dit bien que : *Societas est plurimorum hominum conjunctio ad eamdem finem consociatis viribus assequendum* (1) ; mais on ne dit pas quelle est la fin ou quel est le but

(1) Philosophie de Lyon. Ethica specialis. Dissert. 2, chap. II.

que la société doit se proposer. Or, c'est là le point capital du problème ; il faut savoir en effet si le but de la société est le catholicisme ou le protestantisme, ou le paganisme, ou toute autre pratique. Il est facile de voir que la question politique tout entière est dans cette dernière définition. En effet, l'organisation sociale étant un moyen du but, cette organisation doit être appropriée au résultat que l'on se propose d'atteindre ; autrement elle serait un obstacle et un mal. Il n'est pas permis, à cet égard, de rester dans des termes généraux, ni d'éviter une solution. La philosophie est l'enseignement supérieur destiné aux hommes qui gouvernent la société ; c'est donc à elle qu'il appartient de leur apprendre leurs devoirs positifs à cet égard. Si la science enveloppe la vérité, si elle la dissimule, qui donc pourra la remplacer et la dire pour elle ?

Nous venons d'exposer sommairement quelles sont les lacunes qui existent dans l'enseignement de la philosophie. Nous avons dit quelle était, suivant nous, la cause de ces imperfections ; nous avons en même temps fait connaître à quel point de vue nous nous plaçons pour essayer de les effacer. La tâche que nous entreprenons est considérable, elle est même au dessus des forces d'un seul homme ; aussi nous prions encore une fois ceux qui liront cet ouvrage, de n'y voir qu'un essai.

LIVRE PREMIER.

DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE.

Peu de personnes sont d'accord sur la signification du mot philosophie; un grand nombre l'emploient comme une appellation vague, destinée seulement à exprimer une certaine généralité de principes, et c'est à cause de cela qu'ils l'inscrivent au titre de leurs ouvrages. D'autres le considèrent comme absolument dépourvu de toute signification; ainsi M. Ancillon a dit que l'on ne pouvait définir la philosophie parce que le mot avait été créé avant la chose; nous avons nous-même rencontré un grand nombre de personnes qui nous ont demandé si réellement il existait quelque chose sous ce mot. Il faut conclure de là qu'il y a une grande incertitude sur le sujet de la philosophie considérée en elle-même, et par suite que toutes les définitions anciennes sont devenues insuffisantes vis-à-vis de la science de notre temps.

Mais existe-t-il un système de connaissances

qui ne puisse être désigné par un autre nom que par celui de *Philosophie?* Cet ouvrage, nous l'espérons en offrira la preuve, et nous ajouterons que la persistance même du mot, tout vague et indéfini qu'il soit, et l'usage qu'on est obligé d'en faire, sont des démonstrations incontestables de la réalité de l'objet qu'il est destiné à désigner.

Le défaut d'une bonne définition ou plutôt d'une définition intelligible pour les hommes de notre temps, a eu pour conséquence de discréditer la philosophie; il en est résulté que l'enseignement de l'ensemble de connaissances le plus important et le plus social de tous ceux que l'Université française distribue, a été négligé par la jeunesse ou laissé à l'arbitraire des professeurs. On a pu tourner en ridicule les hommes qui s'en occupaient, et le surnom d'*idéologues*, sorti de la bouche dédaigneuse de Napoléon, a fait fortune.

Ce premier livre ne sera donc pas consacré à un travail stérile, s'il a pour résultat de nous donner une définition de la philosophie. Par là, outre l'avantage d'en fixer positivement le but et les limites, nous parviendrons à en chasser l'arbitraire, et nous en ferons un système dont les détails pourront varier, mais dont les formes générales seront immuables.

Nous diviserons notre travail en deux chapitres. Dans le premier, nous exposerons les dé-

finitions principales qui ont été données de la philosophie, en y joignant l'examen critique qui nous paraîtra nécessaire; dans cette exposition nous aurons, autant que possible, soin de suivre l'ordre des temps, et de lier les diverses parties par une considération historique. Dans le second chapitre nous présenterons notre propre définition.

CHAPITRE PREMIER.

EXPOSITION CRITIQUE DES PRINCIPALES DÉFINITIONS DE LA PHILOSOPHIE.

—

Nous allons d'abord établir en vertu de quel critérium nous jugerons ici les diverses définitions qui ont été données de la philosophie.

Toute science, tout système de connaissances n'est jamais autre chose qu'un moyen ou une méthode pour atteindre un but. Aussi toute définition ayant pour objet une science ou un système quelconque de connaissances, n'a de valeur, et n'est acceptable qu'à condition d'exprimer le but lui-même. C'est là un fait de logique auquel personne ne peut échapper à moins de faire erreur; c'est là une loi constante de l'esprit humain, et l'observation le démontre surabondamment. L'on peut invoquer en preuve toutes les définitions universellement acceptées dans les sciences; elles peuvent en effet être ramenées à peu près toutes à cette formule : *Telle science a pour but de prévoir dans tel ordre de phénomènes;* or, qui dit prévoir annonce un but existant extérieurement et antérieurement à la science dont il est question, but dont elle-même n'est que le moyen. Le fait dont nous nous occupons est surtout évident

lorsque l'on observe comment chaque système de connaissances a pris naissance ; l'on aperçoit alors, de manière à ne pouvoir conserver sur ce sujet le moindre doute, que le but préexistait, et que la science fut formée comme moyen de ce but. Ainsi, que l'on observe l'astronomie au début, soit lorsqu'elle n'était encore qu'un art augural, soit lorsqu'elle s'appelait météorologie ou astrologie, on trouvera qu'elle naquit de la nécessité de prévoir dans cet ordre de phénomènes. Que l'on observe la médecine à l'origine, on reconnaîtra qu'elle eut pour but de guérir, et que la physiologie prit naissance de l'intérêt de prévoir dans l'état de santé aussi bien que dans l'état de maladie, etc. Ces exemples suffisent ; nous pourrions parcourir toutes les origines scientifiques, et nous trouverions toujours que chacune d'elles, au premier moment de la formation, fut créée en vue d'un but, et dut être définie par la considération de ce but. Il en fut ainsi de la philosophie elle-même ; le nom qu'elle porte exprime quelle en fut la destination première ; il signifie l'amour de la sagese, de φιλειν, aimer, et de σοφια, sagesse. Or, pour connaître l'usage de cette science, il suffit de savoir ce que l'on entendait par sagesse, à l'époque où le mot fut inventé, c'est-à-dire au temps de Pythagore. C'est en recherchant quelle idée l'on se faisait alors de la sagesse, que l'on découvrira le but préexistant

à la science même qui fut décorée du titre de philosophie.

Quelques personnes ont prétendu que la science ou la connaissance n'avait d'autre but qu'elle-même, ou en d'autres termes qu'on faisait de la science pour faire de la science, qu'on apprenait pour apprendre, et en quelque sorte par instinct, comme on mange pour manger. C'est là une assertion évidemment absurde dans tous les termes et dans toutes les comparaisons possibles. Ici l'on a généralisé des cas individuels, et encore, si l'on examine attentivement, on verra qu'il n'est personne qui absolument veuille savoir seulement pour savoir, comme il n'est personne qui absolument mange seulement pour manger. Mais abordons sérieusement cette assertion, bien qu'elle ne le mérite guère. Elle est la seule que l'on puisse opposer à l'axiome que nous avons établi au commencement de ce chapitre. D'abord une science qui n'aurait d'autre but qu'elle-même serait une chose nécessairement stérile, puisque venant à propos de rien, elle ne serait applicable à rien, sans vérification, sans critérium, par conséquent nulle. Ce ne serait pas une science. Les partisans de l'opinion que nous combattons opposent à cela que la science naît de l'instinct de connaître; que celui-ci est, comme tous les instincts, une impulsion coordonnée à son objet, agissant pour la conser-

vation et le mieux être de l'animal qui le possède, sans que ce dernier ait à cet égard autre chose à faire, pour arriver à bien, que de s'y abandonner. Ils ajoutent que cet instinct pousse à des recherches sans destination d'abord, il est vrai, mais dont en définitive il résulte une certaine accumulation de matériaux, puis une théorie, et enfin la possibilité de quelque pratique. A cela nous répondons que, toutes les fois que la satisfaction de l'instinct conclut à un plaisir, nous admettons que l'instinct suffit pour déterminer, parce que le but est le plaisir. Mais la science est une peine et un travail. Il faut pour pénétrer dans la réalité des choses des efforts difficiles, fatigans et tellement soutenus que, sans la sollicitation continue du devoir, et la nécessité positivement perçue de prévoir, nul homme ne pourrait s'y résoudre, et à plus forte raison une succession d'hommes. La loi de l'instinct est d'éviter et de fuir la peine et la douleur, et non de la rechercher. En supposant donc qu'il existât en nous un instinct de connaître, il agirait à la manière des instincts; il voudrait se satisfaire sans travail; il recourrait à toute espèce d'alimens; il se nourrirait de purs mensonges et de simples fantaisies aussi bien que de vérités. La chose imaginée, fût-elle une erreur, elle lui suffirait, car s'il existe une réalité qui soit la fin de la

science, ce ne serait pas à lui à s'en apercevoir; cela ne le regarderait pas.

Au reste, il suffit d'examiner en quoi consiste une opération scientifique quelconque, il suffit d'en analyser une seule pour apercevoir que tout travail qui peut avoir pour résultat l'acquisition d'une connaissance réelle, est entrepris et conduit dans un but tout autre que celui de savoir pour savoir, dans un but pratique. En effet, dans la plus simple des opérations scientifiques, de quoi s'agit-il? Il s'agit de trouver le rapport existant entre plusieurs notions ou plusieurs phénomènes. Or, ce rapport est indépendant de l'homme qui étudie; il n'émane point de lui, ni d'aucun de ses instincts. On conçoit qu'un appétit de connaître conduise les regards de quelqu'un sur un objet matériel qui tombe sous les sens; on conçoit qu'une sensation attire l'œil oisif et le fixe un instant; mais il est impossible de comprendre que cette attention purement animale, purement physique, s'attache à quelque chose d'invisible qui ne tombe point sous les sens, tel qu'un rapport entre des phénomènes très éloignés, soit un rapport de cause à effet, soit un rapport de coordination, en un mot à quelque chose qui, lorsqu'il sera complet, ne sera rien moins qu'une formule. Afin que le lecteur comprenne aussi bien que nous l'impossibilité qu'il y a à ce qu'un

instinct nous conduise à la perception des rapports de cette espèce, nous allons citer quelques exemples. Le rapport qui existe entre les mouvemens de la lune et celui des marées, est un rapport de cause à effet; le rapport des mouvemens des planètes, soit entre elles, soit avec le soleil, est un rapport de coordination; enfin, comme exemple de formule, nous citerons celle de l'attraction décrite par Newton. On voit que, dans des choses aussi difficiles que celles-ci, l'instinct n'a point de prise. Nécessairement, pour que l'esprit soit déterminé à chercher les rapports de ce genre, il faut qu'il soit conduit par l'idée d'un devoir, par la conviction d'un but. On ne conçoit pas même comment autrement il pourrait jamais entrer en voie de les connaître. C'est en effet la formule du but qui lui apprend non seulement que le rapport existe, mais encore qui lui donne les premières notions sur la nature de ce rapport. Au reste ce n'est pas ici le lieu de nous expliquer sur la fécondité de l'idée but. Nous aurons à en parler plus tard; nous montrerons alors comment le sentiment du but engendre celui du rapport réel existant entre toutes les espèces d'êtres. Il suffit en ce moment d'avoir prouvé l'exactitude de l'axiome par lequel nous avons commencé ce chapitre, savoir, que tout système de connaissances n'est qu'un moyen pour atteindre un but, et par suite que toute défini-

tion, ayant pour objet une science, n'a de valeur qu'autant qu'elle exprime ce but.

Or, il ne peut y avoir que deux espèces de but pour l'homme : l'un social, l'autre individuel ; le premier fondé sur la considération de la loi des rapports qui unissent l'homme avec ses semblables et avec tout ce qui n'est pas lui ; l'autre fondé uniquement sur la seule considération des intérêts et des appétits individuels. De ces deux buts, le premier seul exprime ce qui est vrai ; l'homme en effet dépend de la société ; c'est d'elle qu'il reçoit tout ; c'est en elle qu'il trouve tout ; sans elle, il n'est capable de rien ; sans elle il ne peut vivre, et s'il s'en sépare et se met en opposition avec elle, il languit, il souffre et perd toute sécurité. L'égoïsme est une erreur, car c'est une négation de la société.

En appliquant ces considérations aux définitions de la philosophie données par les diverses écoles, nous trouverons que ces définitions sont presque toujours en rapport assez exact avec la destination que chacune de ces écoles assignait à la science de la sagesse, et remarquons-le, parce que les écoles ont attribué à celle-ci des destinations et des définitions diverses, il ne faut pas conclure, comme les écrivains dont nous parlions plus haut, que la philosophie ne soit pas une science, mais seulement un ensemble vague et arbitraire de connaissances ; ce serait faire

erreur ; cela montre seulement que la bonne définition n'a pas encore été donnée. En effet, en définitive, la philosophie ne se rapporte pas, comme les autres sciences, à un seul mode de l'activité humaine, à un ensemble matériel de phénomènes dont les limites ne s'oublient plus une fois qu'elles sont aperçues ; elle se rapporte à tous les modes de cette activité ; elle en est la science, ainsi que nous le ferons voir tout à l'heure. Elle est, en d'autres termes, relative au rôle social que l'homme doit remplir sur la terre ; elle est destinée à lui apprendre à faire usage du bien, du bon, de l'utile, et à repousser le mal, le mauvais, le nuisible, etc. Il est donc tout simple que, selon qu'une école assigne à l'homme telle ou telle destinée sociale et terrestre, elle institue un enseignement, c'est-à-dire une philosophie conforme à cette destinée. Or, les opinions et les doctrines des hommes ont varié bien des fois, depuis les temps historiques, sur la nature et les moyens du bien et du mal, du bon et du mauvais, de l'utile et du nuisible ; autant de fois, il y a eu une science de l'activité humaine et une définition de cette science en rapport avec la morale admise par chaque doctrine ou chaque opinion. Ainsi, parce qu'il y a eu de bonnes et de mauvaises doctrines, des doctrines sociales et d'autres anti-sociales ; il y a des philosophies bonnes et mauvaises, sociales et anti-sociales ; il

y a des définitions de la philosophie qui en expriment approximativement le but réel ou social, il y en a d'autres qui sont mauvaises en ce qu'elles consistent dans une formule anti-sociale, etc.

C'est pour n'avoir pas tenu compte des causes des différences de ce genre, qu'un grand nombre de personnes ont traité la philosophie plutôt comme un jeu et un délassement propre à occuper l'oisiveté, que comme une science sérieuse. Placés à notre point de vue, ils eussent reconnu au contraire que c'est là que se posent et se jugent les doctrines; qu'autant en effet il y avait eu de doctrines sociales différentes, autant il y avait eu de philosophies; que ces dernières avaient été conçues, systématisées, conformément à l'activité que les auteurs voulaient inspirer à l'individu; ils eussent aperçu enfin que les définitions de la philosophie données par les diverses écoles, bien loin d'être vagues, exprimaient presque toujours très nettement le but social que chacune d'elles assignait à l'homme, et qu'à cause de cela elles suffisaient pour juger le travail tout entier.

Quant à nous, dans l'examen que nous allons faire des principales définitions de la philosophie données par plusieurs écoles, nous ne nous bornerons pas à les juger seulement en examinant si ces définitions sont complètes, exactes, supérieures à toute espèce d'objection, nous nous en

occuperons encore afin de nous en aider quelquefois pour juger les philosophies et les doctrines qu'elles représentent. Et, dans ce travail, nous aurons une singulière remarque à faire, c'est que toute définition, comme toute philosophie, entre dans l'une des deux classes suivantes : ou elle est approximativement exacte en ce que la doctrine qu'elle exprime avait un but social, ou elle est mauvaise bien qu'elle soit conforme à la doctrine qu'elle représente, mais parce que celle-ci a un but purement individuel. Nous commençons.

Le nom donné à l'ensemble de connaissances dont nous nous occupons, au moment où il fut réduit en système par les premiers sages de la Grèce, était presque à lui seul une définition de la science que l'on cherchait à construire ; il en indiquait le but. Le mot philosophie, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ainsi que tout le monde sait, ne voulait dire autre chose qu'amour de la sagesse. Il suffisait pour indiquer le caractère et la destination de ces nouvelles études dans les premiers temps de l'institution, en tant que l'on serait universellement d'accord sur ce que l'on devait entendre par sagesse. Mais il devait perdre presque toute valeur aussitôt que l'unanimité cesserait sur la signification de ce dernier mot. Il devait devenir alors nécessaire d'exprimer de nouveau ce qu'il fallait compren-

dre par sagesse ; car c'était là le but réel et déterminé de la science. C'est en effet ce qui arriva.

Néanmoins le but primitivement assigné à la science dont il s'agit par la définition implicitement contenue dans le nom de *Philosophie*, n'éprouva point, chez les anciens, de changement ni même de modifications fondamentales. Quelque grande que fût en apparence la diversité des définitions de la sagesse données par les philosophes, la masse des hommes continua de chercher dans cette étude des satisfactions, des connaissances et des moyens qui répondaient à une fin, qui, chez tous, peut être considérée comme à peu près la même. En effet, dans les premiers temps, on entendait par sagesse, le savoir, ou l'art nécessaire pour guider son activité personnelle et celle des autres vêrs la meilleure conservation de soi-même, de sa race et de ses concitoyens, ou, en d'autres termes, l'art de se conduire individuellement de manière à être utile à la chose publique, sans se nuire à soi-même. Telle est la définition générale qui nous semble rendre le mieux la destination commune de la philosophie chez les anciens. Cette idée générale nous paraît assez bien exprimer les conditions dans lesquelles l'état social limitait l'activité des hommes. L'institution de la cité, en effet, n'avait d'autre fin que la conservation, la grandeur, la richesse des citoyens et de leurs

races, et ceux-ci n'avaient d'existence qu'autant que leur patrie en avait une elle-même. C'était deux faits correspondans, intimement unis, qui ne pouvaient subsister l'un sans l'autre. Si c'était ici le lieu de faire de l'histoire, nous répéterions ce que nous avons dit bien des fois ailleurs, et nous expliquerions comment s'était établie cette intimité de rapports. Il suffit ici de rappeler que les cités antiques avaient été fondées sous l'influence de croyances religieuses qui divisaient l'humanité en races de diverses origines, les unes supérieures, destinées à commander, les autres, privées des dons spirituels qui distinguaient les maîtres, et consacrées à l'esclavage, de telle sorte que le principal devoir des premières était de se conserver et de se perpétuer.

Lorsque, par des causes dont l'énumération appartient à l'histoire, la religion perdit son empire et les cités grecques leur liberté, bientôt on ne sut plus d'une manière certaine ce que l'on devait entendre par sagesse, et bien que le grand nombre allât toujours apprendre dans la philosophie une méthode de conduite individuelle et sociale, les professeurs voulurent trouver une définition qui fût à l'abri des atteintes du doute et des doctrines politiques et religieuses. La plupart la cherchèrent, non dans le but même de la science, mais dans le système de connaissances dont ils croyaient devoir la composer. Par suite

la philosophie remplaça la théologie ; elle s'occupa de donner les raisons et l'utilité pratique d'une morale dont la foi ne garantissait plus l'observation ; la philosophie devint en un mot une sorte de science universelle, aussi on continua de la considérer comme une partie essentielle de l'instruction du citoyen, et c'est pour cela que la philosophie devint une profession jusqu'à ce point que, dans les premiers siècles du christianisme, elle avait pris les formes d'un sacerdoce qui avait ses ministres, son costume, et dont les lieux d'enseignement pouvaient être appelés du nom de Temples.

Maintenant prenons quelques unes des définitions générales de la philosophie ancienne, et nous reconnaîtrons qu'elles contiennent toutes, plus ou moins implicitement exprimées, soit la destination politique, soit les prétentions théologiques dont nous venons de parler. Quant aux différences qui distinguaient les écoles philosophiques entre elles, quant à ces différences que nous avons annoncé devoir en exprimer le mérite social, il faut, pour les apprécier, pénétrer au delà de la définition générale; il faut aller chercher ce que l'on entendait dans chacune d'elles par le mot sagesse. En effet, la formule générale, malgré toutes les prétentions contraires, et sauf le degré de précision plus ou moins grand que l'on y remarquera, exprime

toujours jusqu'à un certain point la même chose, c'est-à-dire la fonction attribuée à cette science, celle d'un système de connaissances destiné à guider l'activité de l'homme social. Nous nous occuperons d'abord des définitions générales, nous parlerons ensuite des définitions secondaires, c'est-à-dire de celles de la sagesse; de cette manière nous pourrons reconnaître quel était le rôle réservé à la philosophie chez les anciens, et ensuite apprécier la valeur de quelques unes des écoles les plus fameuses parmi les Grecs.

De quelques définitions générales de la philosophie chez les anciens.

On attribue à *Platon* d'avoir donné la définition suivante : *La philosophie est la science des choses divines et humaines, et des lois qui les gouvernent* (*rerum divinarum, humanarumque, et causarum, quibus hæ continentur scientia*). Nous devons d'abord faire observer que cette définition est mauvaise, 1° en ce qu'elle n'exprime pas le but de la science, et par suite la suppose complète, inactive ou non progressive; et 2° en ce qu'elle est trop universelle, en ce qu'elle embrasse tout, de telle sorte qu'elle laisse au libre arbitre de chacun d'en fixer les limites. Mais, ces réflexions faites, nous ne manquerons pas de

remarquer que si l'on rapporte cette définition au temps où elle fut formulée, on trouvera qu'elle annonce la prétention de tenir lieu de toute doctrine religieuse, et de diriger souverainement la conduite des hommes. Les *stoïciens* ont donné une définition à peu près semblable sur laquelle nous n'avons qu'à répéter les observations précédentes, la voici : *La philosophie est la science des choses divines et humaines*. C'est la même signification que plus haut quant à la prétention et quant au but que les élèves y cherchaient; mais comme les stoïciens entendaient par *choses divines* autre chose que Platon, les résultats de l'étude n'étaient pas les mêmes, ainsi que nous le verrons en examinant les définitions secondaires. L'école péripatéticienne formula la définition de la philosophie ainsi qu'il suit : *C'est la connaissance vraie, certaine et évidente des choses naturelles par les causes* (*est cognitio vera, certa et evidens rerum naturalium per causas*). Si l'on n'oublie point quelle était la doctrine d'Aristote, et comment il cherchait à expliquer toutes choses, jusqu'à la société et les lois, par la considération des causes naturelles, on trouvera que cette définition impliquait, autant que les précédentes, un genre d'études, un système de connaissances dont l'homme destiné à gouverner ses semblables ne pouvait se passer, et dont devaient émaner le droit et l'art de la vie

individuelle, et de la vie sociale. Il est inutile au reste de faire remarquer que cette définition est mauvaise. Il est évident, en effet, qu'elle n'exprime pas le but de la philosophie, mais ne veut en exprimer que le moyen; il est évident qu'elle se rapporterait mieux à la science naturelle ou physique générale, qu'à une science sociale. Aussi, dans les anciens traités, à l'usage de l'Université de Paris, on la distingue de celle de Platon, en ce que cette dernière doit s'entendre de la philosophie prise collectivement, c'est-à-dire complète (*intelligitur de philosophiâ collectivè sumptâ seu perfectâ*); tandis que la philosophie péripatéticienne se rapporte plutôt à la philosophie distributive ou à la science (*intelligitur de philosophiâ distributivè sumptâ, seu scientiâ* (1)). C'est de cette manière que le vague des définitions a pu permettre à beaucoup d'auteurs de combiner des doctrines contraires et de mêler le spiritualisme de Platon au matérialisme d'Aristote. — La meilleure définition que nous trouvions chez les anciens est celle donnée par Macrobe, et qu'il dit lui-même être le sens universellement attribué par le genre humain au mot philosophie; c'est, dit-il, *l'art des arts, l'enseignement des enseignemens; philosophia ars est*

(1) Candidatus artium, etc., ad usum candidatorum, auctore Guillier. Paris, 1749.

artium, et disciplina disciplinarum (1). Le mot *disciplina* est impossible à traduire ; il signifie ici ce que nous entendons aujourd'hui par l'ensemble des études. Aussi peut-être le dernier membre de phrase serait-il mieux rendu par ces mots : *c'est le complément des études*. Quoi qu'il en soit, cette formule, sans être complète, a cette supériorité sur les précédentes, qu'elle indique au moins l'un des buts de la science, qui est de donner à chacun le dernier mot, c'est-à-dire la destination de l'instruction et des arts qui lui ont été enseignés. Nous pourrions, sans beaucoup de peines, recueillir un grand nombre de phrases écrites à la louange de la philosophie par divers auteurs de l'antiquité, et qui prouveraient, comme celles que nous avons rapportées, que la philosophie était recherchée, cultivée, et s'attirait de nombreux élèves, parce que l'on espérait y trouver un enseignement de morale pratique propre à suppléer à la foi religieuse qui n'existait plus. « La philosophie, disait Cicéron (2), nous apprend à honorer les Dieux, et ensuite à connaître le droit des gens qui règle la société du genre humain ; elle élève l'esprit et le rend modeste ; elle chasse les ténèbres qui l'obscurcissent, etc. (*Philosophia nos primùm ad deorum cultum, deindè*

(1) Gassendi. Opera omnia, t. Ier, p. 2.
(2) Tusculanes.

ad jus hominum, quod situm est in generis humani societate; tum ad modestiam, magnitudinemque animi erudivit; eamdemque ab animo, tanquàm ab oculis, caliginem dispulit, ut omnia supera, infera, prima, ultima, media videremus.) — La multiplication des citations semblables à celles-ci, ne démontrerait rien de plus que les définitions précédentes empruntées aux principales écoles qui enseignèrent le monde gréco-romain; et, d'ailleurs, le passage précédent est assez clair, et l'auteur était assez clairvoyant et assez bien placé pour que nous considérions comme acquise la preuve que nous cherchions.

Si toutes les définitions que nous avons citées avaient été aussi claires que les deux précédentes, aussi expressives, quant à ce qu'on devait enseigner, il serait arrivé que toutes les écoles n'eussent pas eu d'égales chances pour avoir des élèves: quelques unes les eussent tous recueillis, et quelques autres se fussent éteintes; au moins la séparation entre le bien et le mal eût été évidente, et il y eût eu une division nette, établie entre les bons et les méchans, par le titre seul de leur science de la sagesse. Mais parce que ces vagues définitions n'indiquaient rien de plus qu'une prétention, ne proposaient rien de plus que l'espérance d'un savoir capable de guider l'activité de chacun, les hommes qui voulaient s'instruire allaient de l'une à l'autre, s'arrêtaient dans celle qu'ils jugeaient

la meilleure, selon leur sens personnel, et quelquefois dans aucune. Presque toutes les biographies de ce temps nous rapportent quelque fait semblable. Plusieurs des premiers et des plus illustres chrétiens n'arrivèrent à la religion des Evangiles qu'après avoir parcouru le cercle entier des écoles philosophiques ; chassés de l'une à l'autre par un égal désappointement, mais toujours animés du désir de trouver un but pour la vie et une règle de leurs actes, ils allaient enfin étudier le Christianisme, comme s'il se fût agi encore de quelque école de philosophie, et s'y arrêtaient. C'est ainsi, entre autres, que S. Justin et S. Clément parvinrent à la religion du Christ. Ce dernier a écrit toute l'histoire de sa conversion. Nous ne croyons pas devoir résister au plaisir de la citer. Cette narration montrera d'ailleurs parfaitement à nos lecteurs par quel sentiment la jeunesse était conduite à l'étude de la philosophie ; elle leur fera voir que ce sentiment donne la signification de ce que l'on devait alors, de ce que l'on doit aujourd'hui, entendre par la philosophie, bien mieux que toutes les vagues définitions laborieusement formulées par les auteurs cités plus haut.

« Moi, Clément, je suis né dans la ville de Rome. Dès mon premier âge, j'ai mené une conduite honnête. J'avais l'esprit occupé d'une recherche qui depuis ma jeunesse me tenait inquiet

et chagrin. Je ne pouvais détourner mon attention de la pensée de la mort; en vérité je ne sais d'où elle m'était venue. Je me demandais s'il y aurait pour moi une autre vie après celle-ci, ou si je devais mourir tout entier. Si j'existais déjà avant de naître; si après la mort j'aurais quelque souvenir de cette vie, ou si je perdrais la mémoire de ce que j'aurais été. Ensuite, je me demandais: si le monde avait été entièrement créé, et quand? ce qu'il était avant d'être comme je le voyais aujourd'hui; ou bien, s'il existerait toujours: car il me semblait évident que s'il avait eu un commencement, il devait avoir une fin; et dans ce cas, je voulais savoir ce qu'il deviendrait.....

«.... Ainsi, désireux d'une solution, et pressé par une pensée qui me tourmentait depuis mes premières années, je commençai à fréquenter les écoles des philosophes. Là, je ne trouvai rien de plus que des assertions aussitôt attaquées que produites, des combats sans fin, des subtilités soutenues et repoussées avec l'art du syllogisme et des conclusions. S'il arrivait parfois que le sujet des leçons fût de démontrer l'immortalité de l'âme, j'étais heureux et je me réjouissais; si, au contraire, il s'agissait des argumens qui niaient l'immortalité, alors j'étais navré, et je sortais de l'école le cœur plein de tristesse. Ainsi je n'acquérais aucune conviction; je n'appris qu'une seule chose aux leçons des philosophes, c'est que les

propositions et les définitions n'étaient point vraies ou fausses par elles-mêmes et par rapport au sujet, mais qu'elles apparaissaient telles, selon l'habileté des argumentateurs. J'étais désespéré; je ne voyais de certitude ni de moyen de certitude nulle part. Je cherchais vainement à me prouver qu'il était inutile de pousser plus loin mes investigations; un désir plus fort que ma volonté s'était emparé de moi et me forçait à poursuivre ce savoir qui fuyait toujours; en vain j'essayais de résister; plus je faisais d'efforts, plus il devenait violent. Et dans cette anxiété je repassais mes doutes, et je me disais: oui, s'il est évident que toute chose doit finir, le travail et la peine sont œuvres vaines et sans but; car, si je n'espère rien après la mort, à quoi bon tourmenter ma vie? Mais, si une autre vie m'était réservée après celle-ci, ne serait-il point absurde de ne pas régler l'emploi du peu de temps que je possède, en vue de cette éternité qui m'attend, et dont je ne suis pas le maître. Plutôt que recueillir après ma mort mille misères pires que celles que je pourrais subir sur cette terre, plutôt qu'être livré, comme l'assurent quelques philosophes, aux éternels supplices du Tartare et de l'enfer, mieux vaut consacrer quelques années aux soins de la piété, aux exigences de la sagesse, à la sobriété!... Mais ce sont des fables, répondais-je aussitôt, et

si cela est, eh bien! dans le doute, la sagesse sera de m'abstenir du mal et de rester pieux. Cependant, comment résister aux voluptés du péché, aux appels de mes sens, si je doute de la justice; comment pratiquer la justice, lorsque j'ignore moi-même quelle est celle qui plaît à Dieu, lorsque je ne sais si l'âme est immortelle, si j'ai un avenir au delà de cette vie..... Que faire donc pour sortir de cette incertitude qui me poursuit et me pèse!

« Alors je fis le projet de me rendre en Égypte, de séduire à prix d'or l'un des hiérophantes qui président aux sacrifices, d'obtenir de lui qu'il évoquât une âme de l'enfer, et la fît apparaître devant moi. Cette pensée me tranquillisa un moment. Je voyais que par là j'acquerrais une certitude que nul argument ne pourrait changer. Quelle parole, en effet, pourrait égaler le témoignage de mes sens, nier ce que j'aurais vu et presque touché. Plus de doutes, donc, il fallait aller en Égypte. Je parlai de ce projet à un philosophe de mes amis; il m'en détourna. « Ne tente pas cela, me dit-il; si l'âme n'obéissait pas à l'évocation, tu perdrais à jamais toute croyance en la vie future; tu tomberais dans le désespoir, et tes passions n'auraient plus de frein; le doute qui t'afflige, en est encore un. Et, d'ailleurs, ton projet est odieux et impie; les pratiques auxquelles tu veux recourir, sont abominables. » Ces

observations me refroidirent, mais ne ramenèrent pas le calme dans mon esprit.

« J'étais dans l'ardeur de ces pensées, lorsqu'un bruit venu de l'Orient se répandit dans l'empire de Tibère-César. Il nous parvint d'abord comme une sourde et étrange rumeur; puis il s'accrut de jour en jour; et bientôt, comme une bonne nouvelle envoyée de Dieu, il remplit tout l'univers; il n'y eut pas une oreille qui ne l'entendît. On disait qu'il y avait en Judée un homme qui avait commencé, au printemps, à annoncer le royaume de Dieu, et que ceux-là le connaîtraient qui pratiqueraient sa doctrine et suivraient ses commandemens. On disait qu'afin de donner foi en ses enseignemens, il accomplissait par la seule parole les plus étonnans miracles; et que, comme s'il eût reçu de Dieu la toute-puissance, il ouvrait l'oreille aux sourds, rendait la vue aux aveugles, faisait marcher les boiteux et les paralytiques, guérissait les infirmes, chassait les démons et ressuscitait les morts. D'un regard, ajoutait-on, il faisait disparaître la lèpre; car rien ne lui était impossible. Tels étaient les bruits qu'on allait se répétant; mais bientôt ce fut une nouvelle assurée. Chaque jour des voyageurs arrivaient de l'Orient, et apportaient de nouveaux témoignages. Plus de doute, la renommée avait dit vrai. Alors, on commença à se réunir dans la ville pour parler de ces choses; on s'étonnait; on

admirait. Quel est cet homme, disait-on, qui est apparu tout-à-coup ; est-ce un envoyé de Dieu ; que vient-il nous apprendre ? Enfin, dans cette même année, un homme se mit à parler aux gens du peuple dans un lieu où ils avaient l'habitude de se rassembler en grand nombre : « Écoutez-moi, s'écria-t-il, ô citoyens de Rome : le Fils de Dieu est présent en Judée ; il promet la vie éternelle à tous ceux qui voudront l'écouter, et agir selon la volonté de Dieu, son père, qui l'a envoyé. C'est pourquoi convertissez-vous. Vous faisiez le mal, pratiquez le bien : quittez vos richesses temporelles pour acquérir des biens qui ne périront pas. Reconnaissez un seul Dieu, maître du ciel et de la terre, qui vous voit, et sous l'œil duquel vous souillez le monde qu'il a créé. Convertissez-vous, obéissez à sa volonté ! et un nouveau siècle naîtra devant vous, et vous acquerrez la vie éternelle, et il vous donnera des biens et des récompenses ineffables. »

« L'homme qui parlait ainsi venait d'Orient ; il était Hébreu de naissance : son nom était Barnabas ; il disait qu'il était l'un des disciples, et qu'il avait été envoyé pour appeler les hommes de bonne volonté. Quant à moi, ayant entendu ces choses, je me mêlai à la multitude, et je suivis les leçons de l'apôtre. Il parlait toujours sans art ; il n'avait pas recours aux subtilités de la dialectique, et paraissait l'ignorer ; ses discours étaient

simples et sans fard. Il se bornait à raconter ce qu'il avait entendu de la bouche du Fils de Dieu, et ce qu'il avait vu. Il ne s'occupait pas de confirmer sa narration par la force d'une argumentation. Mais il invoquait le témoignage de ceux qui avaient entendu et vu comme lui les merveilles qu'il annonçait : et de nombreux témoins sortaient de la foule. Or, comme la sincérité de ces simples discours était évidente, il arriva bientôt que le peuple commença à l'approuver, et à le suivre avec ferveur » (1).

Nous ne poursuivrons pas plus loin cette traduction. Il nous suffira de dire que S. Clément, comme on le pense bien, s'approcha de S. Barnabé, et trouva, dans la foi chrétienne, la solution de tous ses doutes. On voit clairement, d'après cette histoire, que l'esprit qui conduisait les hommes à entrer dans les écoles de la philosophie, était autre que celui qui avait présidé à la rédaction des définitions données par les philosophes de profession. Les élèves y cherchaient une pratique, c'est-à-dire une règle, un critérium, afin d'y conformer leur vie ; tandis que ceux-ci n'exprimaient dans leurs formules rien de plus qu'une prétention.

(1) Recognitionum Petri apostoli et itinerarium Clementis. Liber primus. Dans la collection de Jacques des Estables. Paris, 1503, chez Jehan Petit.

Il est donc vrai que le sentiment qui portait le public à l'étude dont il est question, ne différait pas de celui qui avait fait créer le mot de philosophie lui-même. Ce sentiment était plus en rapport avec le but qui avait présidé à la création de cette science, qu'avec le savoir même qui s'en était suivi, et que représentaient les quelques définitions générales que nous avons citées. Aussi pour connaître la valeur réellement philosophique des diverses écoles, il faut examiner leurs définitions de la sagesse. Elles sont fort diverses; et cependant cette définition de la sagesse dans chaque école est la base de la morale pratique qu'elle enseignait aux élèves. Nous prions nos lecteurs de ne point perdre de vue ce dernier fait; nous verrons dans le livre prochain que, volontairement ou non, le sentiment moral est le générateur de la science chez les hommes, et que toute science n'est faite qu'en vue de démontrer ou de mettre en pratique une conception morale, de sorte que l'immoralité a produit les philosophies anti-sociales, et la moralité seule peut engendrer la bonne. Il y a, en effet, ainsi que nous l'avons annoncé, entre les diverses définitions de la sagesse que nous allons examiner, toute la distance qui pouvait être établie, au point de vue de la société gréco-romaine, entre le bien et le mal.

De quelques définitions de la sagesse chez les anciens.

Platon disait que le nom de Sage ne convenait qu'à Dieu. Les hommes ne devaient prétendre qu'au titre modeste d'amis de la sagesse ou de philosophes. La sagesse consistait à connaître et à imiter le souverain bien, et le souverain bien était Dieu. Il ne faut pas oublier que Platon, selon une tradition qui était l'un des dogmes de la religion de l'Orient, admettait que chaque homme avait en lui présente une émanation de la raison divine; qu'il devait s'attacher à la connaître et se guider d'après cette connaissance. C'était de là que venaient les notions du juste, du beau, du bien, etc. Enfin, Platon enseignait que le sage serait récompensé et prendrait place au banquet des dieux. Mais il disait aussi que tout homme n'était pas destiné à posséder la sagesse, et que l'on naissait philosophe.

Aristote plaçait la sagesse dans une parfaite modération qui tenait l'homme éloigné de tout excès, le conduisait à ce qui est la seule fin *que l'on désire pour elle-même et pour laquelle on désire tous les autres biens, c'est-à-dire* à la béatitude. Le chef du Portique a consacré dix livres à établir les principes de cette modération. On voit dans ce système que l'homme est proposé à lui-

même comme son unique but. Aussi n'est-il question ici, ni d'une autre vie, ni de principes en dehors des intérêts temporels. On se borne à prescrire d'éviter les extrêmes aussi bien dans les passions et dans les plaisirs, que dans la vertu elle-même. Voilà certes une doctrine de la sagesse bien différente de celle de Platon, et que nous, enfans du Christianisme, aux yeux de qui il n'y a pas de vertu sans sacrifice et de mérite sans dévouement, nous ne pouvons hésiter à condamner.

Suivant les Stoïciens, ou plutôt selon Zénon leur maître et leur chef, la philosophie est la pratique de l'art qui nous conduit à la sagesse, c'est-à-dire à la science des choses humaines et des choses divines, et cet art de la sagesse est de pratiquer la vertu. La vertu n'est autre chose que la conformité de l'homme à son origine, car l'âme humaine est une émanation, une particule détachée de l'âme universelle ou de Dieu. L'homme doit être vertueux comme Dieu est vertueux, et c'est là la souveraine félicité. Nous ajouterons à ces généralités quelques explications, afin de faire comprendre cette vertu stoïque dont le nom est devenu proverbial. Les Stoïciens admettaient que l'homme était un microcosme dans la rigoureuse expression du mot, image parfaite de Dieu, âme et corps comme lui. Après la dissolution du corps, ils disaient que

l'âme des sages allait dans les astres vérifier les connaissances qu'elle avait acquises sur la terre, et que cela durerait jusqu'au jour où le monde finissant, elles iraient toutes se confondre dans l'âme universelle, dans le grand Jupiter. Ils ajoutaient que cette dissolution générale n'était que l'aurore d'un monde nouveau qui viendrait bientôt à renaître, et où toutes choses recommenceraient ; de telle sorte qu'à leurs yeux l'éternité n'était rien de plus qu'un cercle éternel et fatal de naissances et de morts pour l'univers, comme pour les individus, comme pour les nations. Il est une dernière assertion de cette philosophie que nous ne devons pas oublier de mentionner, autant parce qu'elle est une singulière anomalie, que parce qu'elle indique la source religieuse où puisa cette doctrine. Les Stoïciens n'admettaient pas que toutes les âmes fussent immortelles, ils croyaient qu'il y en avait de mortelles. On voit en définitive que le stoïcisme était le panthéisme le moins immoral que l'on ait imaginé.

Il nous reste à parler de la définition de la sagesse selon Épicure. Celle-ci est bien différente de celle qui fut enseignée par Zénon ; et autant les Stoïciens sont sous ce rapport au dessous de Platon, autant les Épicuriens sont au dessous d'Aristote. Ils sont descendus de plusieurs degrés dans le mal. Selon Épicure, en effet, la sagesse

est l'art du souverain bien, et le souverain bien est la volupté ou le bonheur. Il n'a pas manqué d'écrivains qui aient essayé de défendre ce philosophe, en soutenant qu'il attachait à ces mots de volupté et de bonheur, un autre sens que le sens vulgaire. Ils ont argué de sa conduite personnelle, de sa vie privée que nous ne connaissons guère ; ils ont argué de quelques passages choisis à dessein parmi les nombreuses citations qui sont éparses dans les auteurs. Mais tous ces efforts d'érudition ont été vains, ils en ont suscité d'autres dans une direction contraire, et ainsi ils ont contribué à accroître les preuves contre celui ou plutôt contre la doctrine qu'ils voulaient défendre (1). C'était bien dans le sens vulgaire qu'Épicure employait les mots de volupté et de bonheur. Il suffira, pour dissiper toute espèce de doute à cet égard, de citer quelques passages d'une lettre de ce philosophe (2). « La volupté, « dit-il, est le principe et le bonheur de la vie ; « c'est le but essentiel où se porte notre nature : « c'est son premier mobile quand elle fuit ou « cherche un objet : c'est elle qui est notre fin ; « en un mot, ce sont les sens qui sont la pierre « de touche pour tout ce que nous devons appeler

(1) Voyez l'Encyclopédie méthodique, article Épicuréisme.

(2) Lettre d'Épicure à Ménecée. Voyez Diogène Laërce, liv. x.

« bien. — La volupté étant naturelle à l'homme, « et en même temps le premier de ces biens, elle « porte en soi une raison pour n'être point embras- « sée sans choix.—Il y a des cas où nous devrons « rejeter de grands plaisirs, quand, par exemple, « ils devront être suivis de plus grandes peines. « Il y en a où nous devrons accepter de grandes et « de longues peines, quand elles devront être « suivies de plus grands plaisirs. » Voilà, ce nous semble, une théorie complète de l'égoïsme, et une théorie si parfaite qu'il nous paraît impossible d'y rien ajouter. On ne peut y joindre que des commentaires, et tels sont ceux-ci : « Le sage « n'a ni femme ni enfans. Il n'est ni magistrat ni « chef dans sa nation. Il veille sur son bien et « prévoit l'avenir. Il choisit pour ami un carac- « tère gai et complaisant. Il aime les spectacles « du théâtre et s'y plaît plus que les autres. Il est « le seul qui puisse juger sainement de la poésie « et de la musique (1). » Étonnez-vous, après de pareilles maximes, que le sénat romain ait élevé des persécutions contre les philosophes !

Nous bornerons notre examen aux écoles que nous venons de nommer; elles furent les principales de celles où le monde gréco-romain allait puiser une instruction philosophique. Ce que nous

(1) Encyclopédie méthodique. Maximes d'Épicure recueillies par Batteux.

avons exposé des définitions diverses de la sagesse, suffit pour montrer que le mot philosophie n'était pas, ainsi que nous l'avons annoncé au commencement de ce livre, un mot vague, un mot créé avant la chose, selon l'expression de M. Ancillon. Si quelques auteurs ont pu n'y voir rien de plus que ce sens vague et indéterminé qu'ils ont accusé, c'est parce qu'ils se sont bornés à étudier les définitions premières données par les philosophes, celles que nous-mêmes nous avons citées d'abord. Celles-là, en effet, n'expriment nullement quel était le but de la philosophie. Quant à nous, nous avons cherché le sens du mot, et nous avons été conduit directement à ce qui constituait le but pratique de la science, à ce but caché que couvrait la définition générale, à la définition même de la sagesse. Alors nous avons aperçu, nous avons fait voir que, comme dans la société ancienne il y avait deux buts, celui du bien et celui du mal, il y avait aussi plusieurs sagesses, celle du bien et celle du mal, et par suite plusieurs philosophies.

Voici un autre tort des historiens ou des professeurs de philosophie. Ils acceptèrent et citèrent les mots vertu, sagesse, bonté, beauté, justice, comme des notions ayant une valeur fixe et toujours la même; tandis que ce ne sont que des termes de nomenclature ou de classification susceptibles d'acquérir des valeurs très différentes

et même opposées selon le principe de la classification où ils sont employés. De là, il est résulté qu'ils ont jeté la plus singulière erreur dans l'esprit des élèves. Ces mots, en effet, ont dans notre état social actuel, une signification positive, réglée et déterminée par le système moral qui nous régit; et l'on a cru généralement que chez les anciens ils avaient une valeur analogue. Bien loin de là, comme nous venons de le voir, l'acception en varie d'un système philosophique à un autre. Cependant l'erreur que nous relevons a eu de graves conséquences; c'est de faire croire que les principes métaphysiques désignés par ces mots chez les anciens, pouvaient être rattachés à la signification qu'ils ont chez nous.

Mais, il nous reste à expliquer le point de départ des conceptions sur la sagesse, que nous venons d'exposer; il nous reste enfin à les juger.

Il est d'abord à remarquer que toutes ces définitions de la sagesse sont conçues au point de vue individuel. Elles en émanent directement; aucune d'elles n'exprime plus que le but personnel de chacun. Le devoir n'y est point présenté comme émanant d'une fonction que chacun accomplit envers la société, et par la société envers l'ordre universel réglé par la volonté de Dieu; mais le devoir est uniquement relatif à l'intérêt bien entendu de chacun; le devoir est un acte d'assimilation à l'énergie que l'homme possède

en soi, et qui le fait être. Sous ce rapport, ces définitions diffèrent essentiellement, fondamentalement de celles que l'on donnerait aujourd'hui. Maintenant, en effet, on entend par sagesse un état de l'activité ou une série d'actes par lequel on se rend conforme à son devoir social, ou, en d'autres termes, à la fonction que la société morale où nous vivons nous impose.

Cette différence dans les définitions tient à la différence même des origines des philosophies. La philosophie des Grecs était en rapport avec les principes généraux de civilisation d'où émanait la société antique; la philosophie chez nous doit être conforme aux principes qui gouvernent notre état social. La civilisation moderne appartient au christianisme; celle des Gréco-Romains sortait et portait l'empreinte de systèmes religieux opposés. Quant à la première de ces assertions, elle est hors de doute pour tout homme qui connaît l'histoire : elle sera d'ailleurs plus tard démontrée dans cet ouvrage. Quant à la seconde, nous en avons dit déjà quelques mots précédemment. Nous nous bornerons à y ajouter quelques développemens.

La société gréco-romaine était le produit de deux éléments religieux différens, l'un autochthone, l'autre importé. Le premier est l'élément sorti de la révélation donnée à Noé, que les historiens appellent communément *Celtique*.

Qu'il y ait une civilisation émanée de cette origine, répandue sur tout le sol de l'Europe et de l'Asie, c'est un fait que les traditions, aussi bien que les études philologiques, rendent indubitable; l'histoire de Noé ou Noa et de ses fils ne nous est pas seulement attestée par les livres de Moïse, mais par ceux du chaldéen Bérose, et de tous les historiens primitifs. La philologie, en outre, est venue démontrer une communauté de langage qui est manifeste dans toutes les choses qui sont d'appellation primitive, tels que les noms de dieux, de nations, de lieux, etc. Enfin, personne ne doute aujourd'hui que les Pélasges, ces habitans dont le nom précède immédiatement les temps historiques, ces populations dont les monumens couvrent encore le sol de l'Italie et de la Grèce, n'aient été des Celtes.

Sur ce sol celtique furent importés les élémens d'une autre civilisation supérieure; celle-ci était autochthone dans les Indes; elle vint en partie par l'Égypte et en partie par l'Asie. Les circonstances de cette colonisation sont consacrées en Grèce sous les noms de *Pelops*, d'*Inachus*, de *Danaüs*, etc.

Mais quels étaient les principes de ces civilisations? C'est là que nous devons trouver l'origine des définitions de la sagesse admises dans le monde gréco-romain, et dont nous traitions tout à l'heure.

Chez les Celtes, on croyait que, par suite d'un

péché originel, il se trouvait sur la terre deux espèces d'hommes, les uns fils des dieux, doués d'une âme immortelle, envoyés par leurs pères pour combattre le mal; les autres, fils du péché, animaux dépourvus de raison, pure matière, n'ayant qu'une âme mortelle. Les dieux mortels, appelons-les de leur nom, attendaient une récompense au ciel; s'ils s'étaient conservés purs, ils allaient habiter dans le palais de leurs pères célestes. Eux seuls avaient un but et des devoirs. Le premier de ces devoirs était de multiplier leur race, de la conserver pure et puissante. Quant aux fils du péché, ainsi que nous l'avons dit, ils ne représentaient rien de plus que le péché même. On les traitait comme un bétail. Parmi les diverses races des dieux mortels, il y avait une hiérarchie. Les unes, en effet, descendaient des grands dieux, de ceux qui gouvernaient les choses supérieures de ce monde; les autres descendaient des dieux secondaires; et comme chaque dieu du ciel avait à accomplir en haut une fonction spéciale, de même les demi-dieux avaient aussi chacun sur terre une mission particulière représentative de celle de leur père dans les demeures éternelles. Voilà ce que signifient ces mots que la tradition romaine nous a conservés: *Dii majorum gentium; dii minorum gentium.* Cette hiérarchie fut le principe de toutes les guerres primitives qui s'élevèrent

entre les races, *gentes;* quand l'une d'elles se refusait à accomplir une mission et voulait en usurper une autre, c'était une occasion de combat. En un mot, les traditions de cette civilisation ancienne roulent tout entières sur l'histoire des grandes migrations des peuples, sur l'histoire des races subalternisées ou chassées par d'autres, sur celle des guerres entre les dieux, ou de ces dieux avec les fils du péché, désignés tantôt sous le nom de *Titans*, tantôt sous celui de *géants*, mots qui veulent dire également des fils de la terre, c'est-à-dire de la matière, etc. Ainsi, selon cette doctrine, chacun était sur cette terre pour y poursuivre son salut par la guerre, dans la ligne d'un devoir attribué à toute sa race.

Nous nous bornerons à ces quelques généralités. C'est un appel que nous faisons à la mémoire de nos lecteurs, afin qu'ils suppléent à notre silence sur un grand nombre de circonstances de ces anciennes traditions qu'il serait trop long de citer. Ce souvenir que nous invoquons ici est la seule vérification dont nous ayons besoin pour que notre affirmation, sur l'époque celtique, acquière une valeur incontestable, et qui puisse servir de base assurée à nos raisonnemens sur l'origine des philosophies grecques.

Un nouvel élément religieux vint, avons-nous dit, s'établir et germer au milieu de ces popula-

tions d'origine celtique. Il prit une croissance rapide en proportion même de l'accroissement de richesses, de force et de grandeur qu'il apportait avec lui. Nous ne citerons qu'un seul exemple de ce vigoureux développement, c'est le système architectural. Le style qui est encore connu aujourd'hui sous le nom de *Style gréco-romain*, fut l'une des importations de cette nouvelle doctrine. Le mouvement de ce style sur le sol de l'Europe, les dates de l'apparition de ce style sur les divers points de notre sol, sont les signes du progrès de l'idée religieuse novatrice. Or, cette doctrine qui venait des Indes, apportait la formule générale suivante : Au commencement, l'Éternel ayant voulu aimer et être aimé, créa d'abord la grande mère, puis avec elle il engendra les hiérarchies célestes. Alors il y eut des anges pour louer le Seigneur. Mais il arriva que quelques uns d'entre eux vinrent à s'aimer eux-mêmes plus que le Seigneur qui les avait créés, et ce péché d'orgueil les rendit malheureux. L'Éternel ayant pitié de leur misère, voulut les mettre à même d'aimer encore et d'être aimés, et pour cela il voulut qu'ils pussent expier. En conséquence, il ordonna au premier né des êtres, de créer les sphères terrestres, et les anges déchus y furent envoyés, revêtus de corps, afin d'expier par des sacrifices la faute d'orgueil qu'ils avaient commise dans le ciel. Telles étaient

les premières lignes de l'enseignement religieux nouveau. Ajoutons, bien que ce soit anticiper sur ce que nous avons à dire dans l'ontologie, ajoutons qu'il était encore enseigné que Dieu accorda aux anges déchus, revêtus de corps, qu'après avoir été régénérés par un certain nombre de sacrifices, chacun d'eux obtiendrait pour guide, une émanation de la raison divine, dont il leur serait fait don, afin qu'en la contemplant ils pussent plus sûrement connaître et suivre la bonne voie. Ainsi, selon la doctrine dont il s'agit, chacun était sur cette terre pour y poursuivre une œuvre d'expiation individuelle.

Or, comparons les définitions de la sagesse que nous avons citées tout à l'heure, aux conséquences pratiques qui devaient découler des deux croyances religieuses que nous venons d'esquisser, et nous trouverons qu'elles sont au fond identiquement les mêmes. Mettant à part les définitions données par Épicure et par Aristote (1), qui ne sont autre chose que les formules abstraites de l'égoïsme ou du matérialisme, formules dont par conséquent on ne peut connaître la date et la source originelle qu'en étudiant les détails de l'histoire politique et philosophique, bornons-

(1) Nous verrons plus tard que ces deux philosophes ne sont guère plus originaux ou moins copistes que Platon et Zénon.

nous à examiner les conceptions de Platon et de Zénon. Il est évident que la définition des stoïciens relative, soit à la vertu, soit aux récompenses qui attendent le philosophe, soit au système du monde que supposent ces circonstances, il est évident, disons-nous, que les définitions stoïciennes représentent philosophiquement la doctrine théologique qui s'établit parmi les enfans de Noé; et cela nous explique pourquoi les derniers défenseurs du système romain furent des disciples de Zénon. Quant à Platon, sa doctrine n'est pas moins manifestement une traduction philosophique de la croyance cosmogonique importée des Indes. Il est inutile que nous insistions sur ce sujet, il suffira à nos lecteurs de tourner quelques feuillets pour faire eux-mêmes cette comparaison, et le fait leur apparaîtra ce qu'il est, c'est-à-dire inniable. L'enseignement de la philosophie n'est qu'un reflet de celui qu'avaient donné les croyances théologiques.

Maintenant, il nous reste à voir si les définitions de la sagesse, en les prenant même comme étant celles que leurs auteurs eussent voulu donner de la philosophie tout entière, sont absolument bonnes, c'est-à-dire absolument scientifiques. Sans doute, il est vrai que chacune de ces définitions exprime assez clairement le but dont l'enseignement de l'école était le moyen, et

l'on pourrait conclure de là que les anciens, conformément au critérium établi au commencement de ce chapitre, avaient une connaissance complète du but final de la science philosophique. Il n'en est rien cependant : quelle science, en effet, que cet ensemble variable de connaissances, sans base, comme sans conclusion certaine? En vain, dirait-on que toute science, même celles que nous reconnaissons comme étant définitivement parvenues à acquérir le caractère le plus positif, que toute science a été pour les hommes une occasion d'erreur, et présente, dans l'histoire de ses révolutions, plus de faussetés que de conceptions exactes. Au moins celles-là avaient des limites et un but fixes; et c'est ce qui ne serait pas de la philosophie si l'on pouvait accepter comme vraies les définitions que nous avons citées; aussi faut-il reconnaître que, si à l'époque où elles furent formulées on ne pouvait mieux faire, au moins il est possible aujourd'hui d'en trouver de plus générales et en même temps de plus rigoureuses. Nous proposerons bientôt la nôtre; pour le moment, il est facile d'écarter celles dont il s'agit par une simple observation. Ces formules ne sont point scientifiques, elles ne peuvent être acceptées comme définitions de la science philosophique, en ce qu'elles sont uniquement applicables au temps où elles furent rédigées. Elles offrent des

moyens de prévoyance d'une valeur quelconque pour l'individu, mais pour l'individu seul, et encore pour l'individu vivant dans un milieu donné, dans un seul milieu. Elles n'indiquent point un but autre que le but individuel, et par suite elles n'offrent point de prévoyance sociale. Elles sont donc relatives à un seul mode de l'activité humaine, à celui qui a pour fin l'individu et le présent, et elles ne tiennent aucun compte de l'activité qui a pour fin l'avenir. Par là ces définitions sont incomplètes, et, comme l'homme, quelles que soient ses prétentions égoïstes et sa volonté bonne ou méchante, crée toujours plus d'avenir que de présent, il se trouve que ces définitions expriment la moindre partie du but réel de la science philosophique. Partant, elles donnent une idée fausse de la philosophie ; elles ne peuvent qu'être inexactes et doivent être rejetées. Nous concluons donc que, bien que les définitions de la sagesse chez les Grecs exprimassent assez nettement l'intention de ceux qui se livraient à ce genre d'étude, elles ne représentent nullement ce que l'on doit entendre universellement par la science de la philosophie.

Mais le défaut de précision, le caractère vague que l'on remarque dans les définitions générales, donnèrent lieu à un singulier résultat : elles purent être adoptées par les chrétiens. Il n'en fut pas ainsi des définitions même les plus spiritualistes de la

sagesse; celles-ci étaient, ainsi que nous l'avons vu, trop nettement indicatrices des divers systèmes auxquels elles appartenaient, pour n'être pas repoussées. Les formules païennes de la sagesse furent donc laissées en oubli, tandis que celles de la science philosophique, parce qu'elles étaient plus vagues, furent acceptées.

Des définitions de la philosophie chez les chrétiens.

Saint Augustin paraît le seul, chez les chrétiens, qui considère la philosophie comme ayant pour fin la sagesse : il la définit : « *La doctrine ou la connaissance des choses qui sont relatives à la sagesse* (*doctrina de rebus quæ ad sapientiam pertinent*). » Nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien cette phrase est vague; le mot important, celui qui doit en déterminer le sens, n'est pas défini; en sorte qu'elle est applicable à toute espèce de philosophie. Aussi cette formule ne paraît pas avoir été adoptée dans l'enseignement du moyen âge. Il semble au reste assez difficile, au premier coup d'œil, de savoir quelles étaient les définitions de la philosophie qui furent données dans les écoles de cette époque, c'est-à-dire dans les premiers siècles de l'Université de Paris. En effet, il ne nous est rien resté d'écrit de cette instruction universitaire,

au delà de quelques traités sur des questions spéciales et plus avancées que celles dont il s'agit. Mais on peut considérer comme à peu près certain que les définitions universellement, et seules constamment enseignées, furent celles de Platon et d'Aristote. (Voy. pages 111 et 112.) Sans doute, chaque maître particulier en donnait à ses élèves quelqu'une qui lui était propre ; mais aussi il ne manquait pas de répéter et de commenter celles de ces deux grands philosophes du paganisme. Nous nous sommes assuré de ce fait, en consultant quelques ouvrages imprimés dans le seizième siècle, et cet usage existait encore dans le dix-huitième siècle ; nous en jugeons par un guide du candidat au baccalauréat et à la maîtrise ès-arts libéraux que nous avons sous les yeux (1). Nécessairement les formules qui étaient incessamment reproduites devaient conserver la prééminence sur celles que l'opinion de chaque maître inventait, par cela seul qu'elles étaient invariables. La présence continue de celles-là devait même maintenir dans ce sujet une sorte de dogmatisme dont on retrouve, en effet, le cachet dans toutes les définitions particulières qui nous sont parvenues. Au reste, ce qui démontre que la philosophie ne reçut aucune formule fondamentalement neuve, c'est que les divisions

(1) Candidatus Artium, par Guiller. Paris, 1749.

adoptées chez les Grecs ne changèrent pas, ainsi que nous le verrons plus bas. Il fallait admettre que cette science était la connaissance des choses divines et humaines, pour continuer à recevoir les mots de philosophie spéculative et de philosophie morale, de théologie naturelle et de philosophie naturelle, etc. ; pour dire, comme Fabricius, *philosophia est artium liberalium comprehensio*, etc. (1).

Que la philosophie dût recevoir du catholicisme une nouvelle définition, c'est chose assurée. Quand même celles qui existaient eussent répondu parfaitement au rôle assigné à la science par la civilisation gréco-romaine, le christianisme devait apporter dans ce sujet un changement égal à la révolution sociale qu'il avait à opérer. Il suffit d'une simple réflexion pour en acquérir la démonstration. Il est absurde, en effet, de dire que le but de la philosophie est de connaître les choses divines et humaines, dans une doctrine où ces mêmes connaissances sont considérées comme révélées, et par suite sont d'autorité ou de dogme. Dans une telle doctrine, la connaissance des choses divines et humaines ne peut être que de la théologie, de la morale et de la physique. Si la philosophie est autre chose

(1) Fabricii thesaurus philosophicus. Brunswick, 1661, in-folio.

que ces trois connaissances, il faut dire en quoi et comment elle constitue une science particulière ; si elle est la même, il faut en rayer le nom du catalogue des sciences, comme n'ayant point de sens. Or, l'on ne fit ni l'un ni l'autre. Ce fut la réforme qui conduisit à sentir la nécessité de définitions plus précises, c'est-à-dire, de définitions séparatrices, propres à distinguer l'école catholique des écoles protestantes.

DES PRINCIPALES DÉFINITIONS DE LA PHILOSOPHIE DANS LES TEMPS MODERNES.

Philosophie de Lyon.

Nous ne nous occuperons point de rechercher quelles furent toutes les définitions proposées depuis le XVIe siècle ; ce serait un travail aussi stérile que pénible. Nous nous placerons de suite sur le terrain des formules nouvelles, qui ont aujourd'hui le plus de cours ; car nous ne devons pas oublier que, malgré tant de temps écoulé, malgré la multiplicité des critiques et des objections, Platon et Aristote sont loin d'avoir perdu leur empire. Parmi ces formules, il n'en est que deux qui jouissent du privilége de l'enseignement public, en France et à l'étranger. C'est sur celles-là que nous devons principalement attirer l'attention de nos lecteurs ; en effet, elles ne se distinguent pas seulement par le succès qu'elles ont

obtenu, elles sont surtout remarquables parce qu'elles représentent l'opposition qui existe entre le catholicisme et le protestantisme, entre l'école qui, soit qu'elle accepte ou rejette ce nom de catholique, veut que tous les hommes soient unis dans l'obéissance à un devoir commun, et cette autre école, qui dans la société ne voit que des individus, et dans la politique ne recherche que la combinaison des droits et des intérêts individuels. Toutes les autres définitions dont nous pourrons nous occuper, rentrent dans les deux formules principales dont il s'agit; car elles représentent assez exactement pour les temps modernes, cette différence du bien au mal que nous avons annoncé exister en philosophie comme partout ailleurs.

Le traité de philosophie qui est aujourd'hui presque uuiversellement adopté dans les écoles catholiques de France et dans un grand nombre de colléges, est connu sous le nom de *Philosophie de Lyon* (1). L'auteur imitant, à ce qu'il nous semble, la définition que S. Thomas a donnée de

(1) Nous citerons souvent ce traité dans le courant de cet ouvrage. Nous croyons donc lui devoir une courte notice bibliographique. — Il fut rédigé par Valla, et revu par une commission de trois docteurs en théologie. Il fut mis en usage dans le diocèse de Lyon, en 1782, et de là se répandit dans presque tous les diocèses de France, de telle sorte que l'on doit le considérer comme le fondement de l'enseignement de la philosophie parmi les catholiques de France.

la théologie (1), donne celle-ci de la philosophie : *Philosophia rectè definitur : Cognitio ex primis principiis evidenter deducta.* (*La connaissance évidemment déduite des premiers principes.*)

Nous pourrions faire de nombreuses objections à cette formule. D'abord elle n'exprime nullement quel est le but de la philosophie, et par suite elle est applicable à plusieurs autres branches des connaissances humaines. Ensuite, c'est une définition qui en exige une multitude d'autres avant d'être comprise ; de telle sorte qu'il n'y a aucune exagération à dire qu'avec elle on saurait en quoi consiste la philosophie, seulement après avoir appris celle-ci tout entière. Mais quels que soient les défauts de cette définition, il faut reconnaître qu'elle a cet avantage d'affirmer d'une manière absolue, l'existence de principes premiers auxquels toutes choses doivent être soumises. C'est par là qu'elle se sépare nettement de la philosophie éclectique dont il va être question. Elle affirme en effet le devoir. Sans doute sous ces mots : *principes premiers,* on peut mettre plusieurs idées différentes ; mais jamais en tenant compte du sens qui résulte du reste de la phrase,

(1) Saint Thomas définit ainsi la théologie : *Est scientia ex principiis superioris scientiæ, quæ Dei et beatorum propria est, derivata* (prima pars Summæ, q. I, art. 2). Or, le *Cognitio ex primis principiis deducta,* nous paraît évidemment une imitation de la première formule.

jamais on ne pourra placer l'idée de la souveraineté des individus et de leur indépendance respective. L'adoption d'une pareille formule aura toujours pour résultat d'enseigner l'homme à considérer ses actes comme devant être mis en conformité avec des principes qui ne dépendent pas de lui, ou en termes plus clairs, de coordonner ses actes à des principes dont ils doivent être la conséquence. Ainsi, une population élevée dans les habitudes d'esprit que commande cette définition, soit que par principes elle entende une croyance révélée, soit qu'elle comprenne une doctrine ayant une origine moins élevée, portera dans ses œuvres une disposition à l'unité d'action, une abnégation et l'oubli d'elle-même et de toute espèce d'individualité qui est le caractère du dévouement. En un mot, là les parties ne voudront jamais se faire centre; chacune d'elles ne comprendra rien de plus que d'être ce qu'elles ont appris à être, c'est-à dire, les points d'une circonférence; et, par ce fait seul, si par événement le centre ou l'idée souveraine n'existait pas momentanément, bientôt celle-ci serait appelée, commandée, rendue nécessaire. L'histoire des quarante-cinq dernières années, en France, nous présente un exemple remarquable de cette disposition. Le peuple fut un, parce que chacun était habitué à se considérer comme obligé vis-à-vis d'un devoir commun, la nationalité et les

fonctions qui en dérivent. Cette nationalité n'a point aujourd'hui de formule qui la représente, cependant le sentiment que cette formule existe ou doit exister, ne cesse point de se montrer; bien plus, il la rend nécessaire, il l'appelle et la fera trouver. Or, la nation française a été élevée dans des habitudes catholiques, c'est-à-dire à déduire des principes premiers la science de ses actes. Autre eût été le résultat d'un enseignement protestant.

Philosophie éclectique.

La philosophie engendrée par le protestantisme et qui le représente aujourd'hui le plus exactement, se nomme éclectisme (1). Cette doctrine est maintenant enseignée en France à l'école normale et dans beaucoup de colléges. Elle a été propagée parmi nous par MM. Royer-Collard, Cousin, Guizot, Damiron, Jouffroy, etc. Voici, selon des cahiers dictés à l'école normale même, la définition qu'elle donne d'elle-même : *La philosophie est la science du moi et de ses rapports.*

Il est facile, d'après le critérium que nous avons établi au commencement de ce chapitre, de voir quels sont les défauts de cette définition.

(1) En politique on l'appelle l'école doctrinaire.

Elle n'exprime point en quoi et pourquoi la philosophie est un moyen ; elle n'en fait pas connaître le but, elle ne suppose même pas que celui-ci puisse exister. Elle rappelle les reproches que nous avons déjà adressés à celles d'Aristote et de Platon. Elle manque de précision, elle ferait supposer que la philosophie n'est point une science spéciale, mais le titre général de toutes les sciences et de toutes les connaissances humaines. Or, la philosophie étant au contraire quelque chose de spécial et de nettement limité, il est évident que cette définition n'y est point applicable.

Voilà quelles objections insurmontables une critique sérieuse peut adresser à l'éclectisme, au premier mot qu'il prononce sur la philosophie. Cependant, lorsqu'on interprète cette définition d'après les idées de l'école qui l'a adoptée, on trouve que bien que fausse au point de vue de la vraie destination de la philosophie, elle est exacte et même rigoureusement exacte au point de vue où se sont placés les inventeurs, et dans le but qu'ils se proposaient d'atteindre dans l'enseignement. Pour l'apprécier à cet égard, il suffit d'examiner ce que les éclectiques entendent par *le moi et ses rapports*.

Selon M. Cousin, le *moi* se pose avant tout. Aussi, c'est de la considération du *moi* en rapport avec le *non-moi* que l'école éclectique déduit tou-

tes les parties de sa philosophie, sa psychologie, sa logique, sa morale et ce qu'elle appelle sa *théodicée*, ou le gouvernement du monde extérieur par les lois générales que Dieu lui a imposées. Elle se dit spiritualiste, uniquement parce qu'elle pose le *moi* comme spirituel ou comme indépendant du milieu matériel environnant, comme pourvu antérieurement aux sensations venant de ce milieu, de facultés et de capacités qui lui sont essentiellement propres et qui établissent entre lui et le monde extérieur un rapport harmonique. Le *moi* peut être *à priori*, c'est-à-dire *actif*, ou *à posteriori*, c'est-à-dire passif; on appelle *facultés* tout ce qui est actif, la conscience, la mémoire, l'induction, etc.; on appelle *capacités* tout ce qui est passif, telle est la capacité de sentir, etc. Cependant le *moi* ne s'éveille pas de lui-même, cela n'arrive que sous l'influence du sentiment des objets extérieurs. M. Cousin et ses élèves décrivent avec beaucoup de soin ce premier moment de l'âme où de l'état de sommeil absolu elle passe à l'état d'activité; et ce qui est assez singulier, ils considèrent ce moment comme un état *à priori* ou de synthèse. Lorsque le *moi* s'éveille, dit M. Cousin, il manifeste simultanément toutes ses facultés (c'est sans doute en cela qu'ils entendent l'état *à priori* ou de synthèse), et il sent, en même temps, tous ses rapports, toutes les impressions qui lui viennent

du monde extérieur ou des sens ; c'est une perception *confuse*, obscure, immense. Alors il se réfléchit sur lui-même, il s'observe et fait de l'analyse, et transforme successivement en perceptions nettes cette première totalité confuse, il change en science tout ce qui n'était d'abord que sentiment vague. Après cette opération, il n'a plus qu'à établir le *rapport* entre la sensation primitive et les acquisitions de son analyse réfléchie ; et il se possède alors à l'état complet. Dans le premier moment, il a eu la perception de *l'infini;* dans le second, il a conquis celle du *fini ;* dans le troisième, il saisit *l'harmonie qui existe entre l'infini et le fini.*

Telles sont les premières données de la psychologie éclectique. Dès le début, on aperçoit que, dans la description de l'éveil des facultés, ils ont purement et simplement copié Condillac, sauf cependant que celui-ci place le théâtre des premiers phénomènes intellectuels dans les sens et dans le monde extérieur, tandis qu'eux ils le placent dans le *moi*, considéré dans ses rapports avec le *non-moi*. De plus, cette description conclut comme Condillac et les matérialistes, quant à l'origine et à la vraie méthode des sciences ; elle fait jouer à l'analyse le rôle premier, le rôle nécessaire ; sans elle il n'y aurait rien. En effet, disons par avance, que dans les cahiers de l'école normale, là où l'on a été obligé d'arriver à la précision que tout

enseignement exige, où l'on a été obligé de dépouiller ce voile de mots vagues et de phrases sonores qui trompe aussi bien l'écrivain que le lecteur, à l'école normale on enseigne deux méthodes, savoir : l'analyse et les modes qui s'y rattachent, l'observation et l'expérience ; puis l'art de la généralisation, c'est-à-dire d'une induction par laquelle on n'entend rien de plus que l'analogie. Qu'on cherche, au reste, dans les livres de M. Cousin, qu'on les feuillette dans tous les sens, ainsi que nous l'avons fait, afin d'y trouver autre chose, et l'on n'y apercevra rien de plus que ce que nous venons d'exposer.

Mais ce qui précède ne donne encore qu'une idée incomplète du *moi* des éclectiques. Ils professent d'après Platon que l'homme est un microcosme. Ils ne retranchent rien à l'énergie de cette expression, et déclarent en conséquence que le *moi* humain est une parfaite image du *moi* divin ; qu'il n'y a en Dieu ni plus ni moins de facultés qu'en nous; en sorte que l'homme, d'après la seule observation de lui-même, peut connaître d'une manière certaine tout ce qui est en Dieu, comment Dieu peut vouloir et sentir. Dieu est comme nous soumis à une loi absolue de conceptions et d'actes, à la loi qu'ils enseignent sous le nom de *catégories* (1).

(1) Les Catégories de M. Cousin, dont nous parlerons

Après avoir ainsi divinisé le *moi* de l'homme, c'était à lui seul que les éclectiques pouvaient demander les principes de la certitude. Où pouvaient-ils trouver un critérium supérieur? En effet, ils le placent dans la conscience, dans la raison, mots trompeurs, mots qui sonnent fortement, mais dont la grande sonorité s'éteint et se réduit à peu de chose, lorsqu'on en cherche la signification dans la théorie psychologique que nous avons décrite; car l'on voit que leur raison est le produit d'une analyse dont leur conscience est le moyen. Et que l'on ne pense pas que nous affaiblissions en quelque point par nos interprétations leur conception de la raison et de la conscience. Le maître, M. Cousin, a écrit que l'absolu se trouvait par l'observation. En 1826, il se proposait « de chercher l'absolu sans lequel il n'y a « point de vraie science, et le chercher par l'ob- « servation sans laquelle il n'y a point de science « réelle (1). » M. Cousin, lorsqu'il écrivait ces lignes, avait déjà atteint le but qu'il se proposait, but dont il n'a pas dévié.

plus tard, sont au nombre de trois : le fini, l'infini, et le rapport de l'un avec l'autre; le moi, le non-moi, et le rapport; le phénomène, la substance, et le rapport; le contingent, le nécessaire, et le rapport, etc.

(1) Programme d'un Cours sur les Vérités absolues. Fragmens philosophiques de M. Cousin; p. 265, édition de 1826.

Le résultat de cette philosophie est, selon leur propre expression, de poser le *moi* avant tout, et de lui donner la souveraineté ; c'est, en d'autres termes, de démontrer le premier principe du protestantisme, celui par lequel Luther brisa avec l'autorité de l'Église romaine, savoir, *la souveraineté de la raison individuelle*. Nous pouvons ajouter même que ce fut le but des travaux d'où sortit l'éclectisme; et la preuve, c'est qu'il a pris naissance dans des pays livrés au protestantisme, en Écosse et en Allemagne.

Maintenant, nous allons examiner les conséquences sociales de ces généralités philosophiques, et les juger par leurs conclusions pratiques.

Admettre la *souveraineté du moi*, c'est en d'autres termes, c'est en termes vulgaires, admettre la souveraineté de l'égoïsme. Selon cette doctrine, en effet, il n'y a pas de loi indépendante du moi, de loi qui lui soit supérieure, et à laquelle il doive obéir. Le moi est juge sans appel en toutes choses; il vaut autant que la société tout entière, autant que Dieu lui-même dont il est l'image. Or, comment définit-on l'égoïsme? C'est, dit-on, cette préoccupation de soi-même, qui fait que l'on pense toujours à soi avant de penser aux autres; que l'on ne considère les autres que relativement à l'usage que l'on en peut faire; que l'on ne reconnaît aucune loi extérieure comme absolument

obligatoire, etc. Les éclectiques seraient-ils autrement? Supposons-les sortis de leur cabinet, et livrés à la vie active : quels juges admettront-ils entre eux et l'innombrable multitude d'intérêts et de passions qui viendront les saisir dans le mouvement rapide, toujours pressé, toujours imprévu des choses humaines? La raison, vont-ils répondre. Mais, que signifient ici les catégories d'idées prétendues absolues, prétendues impersonnelles dont vous composez votre raison? Que signifient, dans la pratique, ces idées de substance et de phénomène, de nécessaire et de contingent, d'un et de multiple, d'éternité et de temps, de cause et d'effet, d'infini et de fini, et même ces autres idées de vérité, de justice, de bien et de beau? Les premières, hors de la science, n'ont aucun sens, et les autres que valent-elles plus, puisqu'elles n'emportent point avec elles une définition positive, une formule arrêtée? Les mots vérité, justice, bien, beau, etc., sont des mots de nomenclature ou de classification, et leur valeur dépend du principe même inscrit en tête de la nomenclature : or, votre principe c'est la souveraineté du moi! et vous êtes trop instruits pour ignorer combien ces mots peuvent varier de sens, et combien ils en ont reçus. La vérité et la justice des Grecs et des Romains n'étaient point les nôtres aussi bien que leur beau et leur bien. La vérité pour l'égoïste c'est son opinion; la jus-

tice c'est sa cause ; le beau c'est ce qui lui plaît : le bien c'est son intérêt. Et ne nous objectez pas que vous n'avez jamais rien enseigné de semblable ; vous ne l'auriez pas osé ; et, peut-être, si vous eussiez aperçu que telle était la fin à vos premiers pas dans la carrière de l'éclectisme, peut-être eussiez-vous reculé. Mais vous avez dit publiquement que celui qui ne pensait pas comme vous, vous en faisiez *votre chose*, et vous l'avez fait. Quand l'insurrection vous profitait, vous l'avez trouvée juste ; quand elle vous menace, vous l'appelez crime. Vous avez dit et prouvé que les arts n'étaient pour vous qu'un passe-temps ; et quant à votre pratique du bien, nous vous demanderons quel est celui de vous qui se soit fait le serviteur des autres ; quel est celui de vous qui ait fait un sacrifice autrement qu'à la manière enseignée par Épicure, c'est-à-dire, pour acquérir un plus grand bien-être personnel? Non, votre philosophie ne s'est pas manquée à elle-même : non, vous n'avez jamais obéi à des lois que vos *moi* repoussaient ? Comment, d'ailleurs, celui qui n'admet pas une raison sociale indépendante de la raison individuelle, obéirait-il à un autre qu'à lui-même, c'est-à-dire aux passions et aux intérêts qui constituent son individualité physique ?

Si, donc, l'on recherche du point de vue des conséquences pratiques, la définition que mérite la philosophie éclectique, on trouvera qu'elle

doit être appelée l'art de vivre sagement dans son propre intérêt. Les éclectiques concluent à la même morale que les matérialistes; et tout ce qu'ils peuvent dire en dehors de cette fin, tous les emprunts dont ils peuvent essayer de couvrir et de dissimuler, même à leurs propres yeux, l'affreux égoïsme caché au fond de leur science, n'est que déception, et ne sera jamais pratique; car la logique humaine est plus forte que toute espèce de prétention et que toute volonté même! Quel que soit le principe que vous lui donniez, elle n'en manquera aucune conséquence. Si vous déposez en elle un mot, un germe, vous pouvez être certain qu'elle en fera sortir tous les fruits. Ainsi on a vu des hommes inventer des doctrines mauvaises, et cependant rester probes; mais jamais on n'a vu leurs élèves rester inconséquens comme leurs maîtres; on les a vus toujours, au contraire, poursuivre avec un admirable instinct et mettre en lumière jusqu'au dernier secret du mal. Épicure fut, dit-on, un homme de mœurs pures; mais les épicuriens furent infâmes.

Indépendamment de la logique qui du principe de la souveraineté du *moi* ne peut manquer de faire sortir une pratique égoïste, il est un autre résultat spirituel de l'éclectisme qui n'y conduit pas moins directement; nous voulons parler du scepticisme, car tout éclectique est nécessairement sceptique. En effet, comment choisir au

milieu des nombreuses solutions, des idées multiples, des mille circonstances qui se disputent et se combattent sous nos yeux, si nous ne possédons un critérium supérieur à elles toutes ensemble qui puisse les toucher et les juger toutes. Comment choisir alors plutôt ce qui est vrai que ce qui nous convient, si nous n'avons un critérium indépendant aussi bien des choses auxquelles on l'applique que de celui qui en fait usage. Qui, en un mot, décidera entre un *moi* et un autre *moi* d'opinions opposées? Rien! c'est-à-dire, qu'il restera doute, à moins que l'occasion ne soit telle qu'une passion puisse intervenir pour faire pencher la balance. L'éclectique, en un mot, ne peut avoir que des opinions particulières sur chaque chose, car le *moi* et ses propriétés sont ses seules généralités; il ne peut accepter aucune autre idée générale sur le monde et sur la société, aucune de ces idées dont la brusque intervention décide rapidement de tout aux yeux des autres hommes. Chaque circonstance qui se présente, est un cas particulier, une occasion de délibération intérieure, sur laquelle il sera impossible de porter une décision à moins qne l'on n'y soit forcé par la présence d'un intérêt. Et, dans ce cas, la décision, nous le répétons, n'est pas douteuse; car le sceptique peut douter de tout, excepté de ses propres sensations, excepté des sensations de sa chair; forcé de prendre un parti,

il choisira toujours le *sien*. Cette condition où l'éclectique est placé par sa doctrine, de ne voir hors de lui que des cas particuliers, le rend d'ailleurs incapable, non seulement de rien inventer dans les sciences, mais d'y accepter quelque chose comme positif et résolu. Par suite, il n'aura jamais rien de préparé pour la pratique ; et cela lui est impossible par une autre raison encore. S'il est vrai que la science est seulement le moyen par lequel on passe de la considération du but à la réalisation, comment l'éclectique pourrait-il avoir une science, lui qui ne peut jamais accepter quelque chose qui soit le moindrement semblable à ce que nous entendons par but, c'est-à-dire, un principe en dehors et au delà de lui, auquel cependant il doit obéissance.

Ainsi, n'ayant jamais rien de prêt, doutant de tout ce qui pourrait conduire à une préparation quelconque, parce qu'il serait obligé alors d'admettre une autorité supérieure à celle de son propre moi, l'éclectique sera toujours l'homme du cas particulier, l'homme de ses intérêts.

Nous aurions encore beaucoup à dire touchant cette doctrine. Nous avons dû y consacrer d'autant plus d'attention qu'elle jouit de plus de faveur. Mais nous espérons que l'argumentation précédente suffira pour en écarter tous les bons esprits et tous les cœurs honnêtes. Nous terminerons donc par un dernier mot sur les conséquen-

ces de l'éclectisme quant à l'organisation politique des sociétés.

Évidemment, pour des *moi* également souverains, il n'y a que deux modes de gouvernement imaginables. L'un est le fédéralisme absolu, celui où chaque individu ne peut avoir avec ses semblables d'autre contact que le contact matériel, c'est-à-dire, celui des intérêts. L'autre mode est celui d'une hiérarchie fondée sur la différence d'instruction. Au *moi* le plus instruit appartiendrait la direction des *moi* moins bien élevés, c'est-à-dire, de ceux que la misère aurait éloignés dans leur enfance des sources de l'instruction, etc. — Ces conclusions seules suffisent pour juger la doctrine; et elles ne sont point de simples hypothèses. Lisez, en effet, et interprétez les livres des chefs de l'école.

De quelques autres définitions modernes de la philosophie.

On a, dans ces dernières années, donné un grand nombre d'autres définitions de la philosophie. Dans l'impossibilité où nous sommes de les citer toutes, nous nous attacherons seulement à celles qui ont reçu une certaine importance de l'école auxquelles elles se rattachent. Nous mettrons en première ligne celle qui a été formulée par Kant.

On peut définir la philosophie, dit Kant, « *la*

« *science nécessaire des lois et des causes de l'ac-*
« *tivité primitive ou spontanéité de la raison* (1). »
Cette définition est des plus obscures ; pour la faire comprendre, il ne faudrait rien moins qu'exposer le système de l'auteur. C'est un défaut capital, car ou la philosophie est quelque chose par elle-même, indépendamment de tout système, ou elle n'est rien, c'est-à-dire, un système. Cette seule observation suffit pour prouver que la définition de Kant n'en est point une, mais une opinion. Il serait trop long, surtout après avoir consacré tant d'espace à traiter ce qui nous touche de plus près, d'entrer ici dans des détails qui prouveraient ce que nous avons vu tant de fois, que la définition, quelle qu'elle soit, est toujours une traduction assez exacte de la fin que se propose chaque doctrine en particulier : il en est ici comme ailleurs ; car nos lecteurs sauront, et le verront plus tard dans le courant de cet ouvrage, que, selon Kant, « le point de départ de la philosophie ne « peut être que le *moi* lui-même. »

Un écrivain (2) qui s'était proposé pour but de faire la philosophie de la doctrine exposée par M. de Lamennais dans son *Traité sur l'indifférence*

(1) Philosophie transcendentale ou Système d'Emmanuel Kant, par L. F. Schœn. Paris, 1831, p. 43.

(2) M. l'abbé Doney, nouveaux Élémens de Philosophie. Paris, 1829.

en matière de religion, a dit que la philosophie était *la connaissance des êtres et de leurs rapports par le moyen du raisonnement*. Cette formule manque de précision, elle peut s'entendre de diverses manières, et sans l'explication qu'y ajoute l'auteur, on ne comprendrait pas, par exemple, que ce membre de phrase, *par le moyen du raisonnement*, signifie que l'auteur exclut de la philosophie les sciences physiques et expérimentales. Nous passons sous silence des observations que nous avons déjà bien des fois reproduites, et que nos lecteurs s'ennuieraient de voir encore répéter à cette occasion.

M. de Bonald a donné quelque part cette autre définition : *la philosophie est la connaissance de Dieu, de l'homme et de la société* ; mais quel en est le but? il ne le dit pas.

Nous finirons en citant la dernière et la meilleure définition qui ait été donnée, dans le système des Grecs, en ces derniers temps, c'est celle de Gassendi : « la philosophie, dit-il, est l'amour, « l'étude et la pratique de la sagesse ; et la sa- « gesse n'est pas autre chose qu'une disposition « de l'âme à bien apprécier les choses, et à bien « agir dans la vie. » *Philosophia est amor, studium et exercitatio sapientiæ. Sapientia autem nihil aliud est, quàm dispositio animi ad rectè sentiendum de rebus et rectè agendum in vitâ.*

Nous terminerons ici cette longue énumération

que nous aurions pu étendre encore beaucoup, que nous n'avons peut-être pas assez abrégée, mais dans laquelle nous nous sommes cru obligé de ne rien omettre d'important, afin que nos lecteurs trouvent dans cet ouvrage quelque érudition à recueillir, indépendamment de nos propres idées; et, en définitive, afin qu'ils puissent juger nos doctrines en connaissance de cause.

Des divisions de la philosophie.

Le but des divisions dans une exposition quelconque, émane toujours directement de celui de l'exposition elle-même. Ce dernier est la synthèse dont les divisions sont l'analyse. Ainsi, lorsque le but général de l'enseignement ou de la science est nettement défini, c'est de cette définition primordiale que l'on doit déduire toutes les divisions ou définitions secondaires qui sont admissibles dans le sujet. En d'autres termes, c'est la conception de l'ensemble seul qui permet de reconnaître le nombre, la position et le rapport des parties dont il est composé. Cela est vrai dans les sciences naturelles, et bien plus encore dans une science qui n'existe que par le but, comme la philosophie.

Aussi serait-il assez intéressant d'examiner quelles sont les divisions qui ressortent de la formule dans laquelle chaque école nous présente

le sujet de la philosophie. Ce serait un moyen de plus de juger la valeur et la portée de leurs définitions. Ainsi, prenons celle de Kant; nous trouverons que logiquement elle pose comme questions à traiter, 1° la nature de la raison, 2° les lois, puis 3° les causes de la raison et rien de plus; prenons celle des éclectiques, et nous verrons qu'elle présente des problèmes encore moins nombreux, savoir : 1° voir quelle est la science du *moi;* 2° quels en sont les rapports. Nous pourrions ainsi acquérir surabondamment des preuves que ces écoles n'ont point aperçu quel était le but de la philosophie; et que si elles ont, dans leurs écrits, suivi d'autres divisions, c'est qu'elles les ont empruntées ailleurs.

Il existe un système de divisions qui est, depuis long-temps, universellement usité dans les traités de philosophie; c'est celui qui consiste dans la succession des titres suivans : *logique*, *métaphysique* ou *ontologie*, et *morale*. Cette succession est un cadre de chapitres généraux sous lequel chaque écrivain inscrit plus ou moins de chapitres; ainsi dans l'ontologie, il en est qui traitent de l'astronomie, de la physique et des sciences naturelles; dans la morale, quelques uns comprennent la politique. Mais la généralité et l'ordre de coordination sont toujours religieusement conservés, à tel point même qu'une doctrine n'est

pas considérée comme philosophiquement existante, tant qu'elle n'a pas prouvé qu'elle pouvait parcourir cette carrière de divisions.

Aujourd'hui ce système de divisions passe pour artificiel; il paraît en effet tel, attendu qu'il est sans rapport avec les définitions de la philosophie qui ont généralement cours maintenant. Un grand nombre d'écrivains et particulièrement les matérialistes du siècle dernier, sentant l'impossibilité où ils étaient de remplir, à l'aide de leur doctrine, le large cadre qu'il tient ouvert, et de le remplir en conservant quelque apparence de nouveauté, d'originalité, ou même de savoir, ces écrivains ont cherché à en dégoûter les élèves; ils l'ont présenté comme un héritage du moyen âge, de cette scholastique que l'on a flétrie sans la connaître, et dont on a dit du mal ou dont l'on s'est moqué, comme il est d'usage à l'occasion de toute chose que l'on ne saurait ni égaler, ni comprendre. Cependant il n'en est rien : le système dont il s'agit vient de plus loin et il n'est rien moins qu'artificiel.

Mais acceptons ce dernier mot, et convenons que lorsque l'on a réuni sous des titres aussi disparates des enseignemens si disparates eux-mêmes, l'on avait un but; croire le contraire, ce serait supposer que cette combinaison a été faite par le hasard et non par les hommes raisonna-

bles. La variété même et le peu de liaison qui existe entre ces diverses parties, prouve qu'elles ont été assemblées en vue d'un résultat. L'on se proposait une fin lorsque l'on enseignait successivement à un homme la logique ou l'art de raisonner, l'ontologie ou la connaissance des êtres, la morale ou la loi des devoirs et des droits; et cette fin, ce but, n'étaient certainement ni de raisonner, ni de connaître. Mais on voulait leur donner les meilleurs moyens d'accomplir utilement et puissamment leur fonction sociale quelle qu'elle fût, c'est-à-dire d'agir. Or, que fallait-il pour cela? Savoir raisonner, connaître le monde et son devoir!

Ce système de division est un corollaire du mot de philosophie, tel qu'il fut entendu à l'origine, et selon la définition que nous en avons donnée au commencement de ce chapitre. Il est impossible de dire quel en fut l'inventeur; il fut produit successivement par une série d'efforts et d'additions, à laquelle donnait lieu cet esprit dont nous avons parlé, et qui, plus habile que les philosophes de profession, cherchait à tirer de leur science ce que souvent ils n'y voyaient pas eux-mêmes.

On pourrait presque faire les généralités de l'histoire de la philosophie ancienne, en suivant l'établissement des divisions.

Pythagore se borna à l'étude de la philosophie contemplative; Socrate ramena celle de la philo-

sophie pratique ; Platon les réunit et les perfectionna toutes deux (1). Aristote, succédant à Platon, établit que la philosophie se divisait d'abord en contemplative ou théorétique (θεωρητικην), et en active ou pratique (πρακτικην); ensuite il subdivisa l'une et l'autre de ces deux premières parties en théologie ou métaphysique, en physique, et en mathématique (2). Par physique, il entendait les sciences naturelles; et par mathématique la science qui traite des nombres, des figures, des sons et des mouvemens; et de là vient que dans son école la mathématique était divisée en arithmétique, en géométrie, en musique et en astronomie. Tels furent les premiers essais de divisions tentés en philosophie; on voit que celles d'Aristote étaient assez conformes à la définition générale que nous avons citée p. 112. Enfin, la division ternaire finit par s'établir dans l'école académique. Cicéron en fait honneur à Platon, bien qu'il paraisse très probable qu'elle est de l'un de ses élèves. *Fuit accepta a Platone*, dit Cicéron (3), *philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus; altera de natura et rebus occultis; tertia de disserendo, et quid verum aut quid falsum, quid rectum in oratione pravum ve,*

(1) Div. Augustinus in Civitate Dei.
(2) Arist. Métaphysique.
(3) Ciceron. Academ.

quid consentiens, quid repugnans, judicando. On trouve dans Aristote même l'indication de cette division. Il distingue en effet (1) trois genres de propositions, savoir : celles qui sont relatives à la vie et aux mœurs, celles qui sont relatives à l'ordre naturel, celles qui sont relatives à l'art de raisonner. Ainsi, voilà formé le système de division qui règne encore aujourd'hui, en logique, en ontologie ou métaphysique, et en morale ou éthique. Seulement on a interverti l'ordre d'exposition que nous présente Cicéron ; il ne paraît pas que ce changement ait eu d'autres motifs que l'intérêt de l'enseignement même. En plaçant la logique au début, on voulait seulement faire comprendre d'avance à l'élève les moyens de démonstration dont on devait se servir dans les autres parties.

(1) Aristote, Topic, lib. I, c. 12.

CHAPITRE II.

PARTIE DOGMATIQUE. — DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE.

De l'examen auquel nous nous sommes livrés, dans le chapitre précédent, il résulte que la philosophie a été toujours recherchée et proposée comme un système spécial d'instruction ou une méthode générale propre à conduire les hommes dans la pratique des choses de la vie ou des choses sociales. Il résulte aussi de notre examen, que ce genre d'instruction n'a jamais été défini par le but qu'on s'y proposait d'atteindre, et que par suite il n'a pas eu de limites fixes. Les définitions que nous avons citées, nous montrent qu'on ne l'a presque jamais renfermé exactement dans les bornes de la fonction qu'il est destiné à accomplir. Presque toujours on a attribué à la philosophie plus qu'il ne lui appartenait. Ainsi, sous ce nom on a traité de théologie, d'astronomie, de physique, etc. ; en un mot, on a compris tous les genres d'explication et de théories en toutes espèces de questions. On a fait une science universelle.

Cette extension doit être attribuée non seule-

ment et en premier lieu, comme nous venons de le dire, au défaut d'une définition relative au but de la science qui en eût déterminé les limites; mais encore, en second lieu, à l'affaiblissement de la foi religieuse qui, laissant les hommes sans certitude dans la pratique de la vie, les forçait à chercher cette certitude dans le raisonnement ou dans une certaine instruction. Il arriva ici ce qui arrive toujours dans les circonstances pareilles; lorsque la puissance de l'éducation diminue, celle de l'instruction augmente. Néanmoins, si la philosophie eût possédé une définition positive et spéciale, jamais elle n'eût été susceptible d'une pareille extension; jamais on ne lui eût prêté le pouvoir ou le droit de résoudre des problèmes qui eussent été en dehors du cadre qui lui eût été réservé, et la question de foi, posée sur le véritable terrain, eût été sans doute plus tôt résolue et plus tôt terminée.

Mais, la philosophie est-elle une spécialité nécessaire; a-t-elle une fonction déterminée et utile? Nous pourrions dire qu'il en a été jugé toujours ainsi, et invoquer l'assentiment universel dont l'histoire esquissée précédemment est une preuve, mais nous aimons mieux en aborder la démonstration directe. Pour l'obtenir, il suffit de montrer qu'il y a, en effet, dans les sciences une fonction qu'elle seule peut remplir, une utilité qu'elle seule peut satisfaire. Examinons en effet.

Toutes les sciences, quel qu'en soit le nom, sont en réalité des méthodes spéciales destinées à atteindre un but spécial. La philosophie s'en distingue en ce qu'elle est une méthode générale destinée à diriger toutes ces spécialités diverses, et à y maintenir l'unité d'action et de tendances. En effet, chacune des spécialités dont il s'agit est complétement étrangère à toutes les autres; elle en diffère par la nature des faits dont elle s'occupe, par l'espèce des coordinations possibles, par celle même des applications, et le plus souvent par le langage. Elles ont toutes cependant une origine commune et servent à un même usage; c'est l'homme et sa destination terrestre. De toute nécessité, pour qu'elles marchent avec ensemble vers cette commune conclusion, dans la direction même du point de départ originel et de l'utilité finale, il faut qu'elles soient maintenues dans la voie par quelque connaissance supérieure, applicable également aux unes et aux autres, propre à les tenir incessamment en éveil sur la tendance et sur les rapports dont elles ne doivent point s'écarter. Or, c'est précisément ce que la philosophie est appelée à faire, en introduisant partout les mêmes procédés rationnels, la conviction des mêmes rapports ontologiques et la considération de la même fin temporelle.

Si, dans ces derniers temps, plusieurs sciences

spéciales ont été écartées des vraies voies, si elles ont été entraînées à des écarts étranges, et qui les rendent pour le moins stationnaires, il faut l'attribuer au manque d'études philosophiques. D'un autre côté, si les savans ont négligé celles-ci, c'est parce que le défaut d'une définition précise ne leur en a point montré le but; ils les ont cru inutiles et n'en ont tenu compte. Ils n'ont pu penser que sous tant de définitions opposées ou diverses, il y eût quelque chose de réel ou d'assez important pour mériter les recherches auxquelles il leur eût fallu se livrer.

Nous allons tâcher de combler cette lacune. Nous définirons la philosophie par le but qu'elle nous paraît avoir rempli jusqu'à ce jour, et devoir remplir dans l'avenir. Nous craignons cependant de n'avoir point encore trouvé la meilleure formule; mais au moins nous sommes sur la voie.

La philosophie est la science qui forme le complément des études scholaires. La philosophie est une méthode générale dont *le but est de diriger les diverses parties de l'activité intellectuelle vers une conclusion commune, par l'identité de procédés et de vues*, ou, en d'autres termes, par l'usage des mêmes procédés rationnels et des mêmes points de vue généraux. Nous disons que la philosophie est une méthode générale; en effet, elle comprend tou-

jours un genre d'enseignement dont le résultat est de mettre les spécialités sous l'influence d'un même système de logique ou des mêmes procédés rationnels ; par l'ontologie elle place toutes ces spécialités aux mêmes points de vue, dans les mêmes données primordiales, dans l'étude des mêmes relations, et par conséquent dans la voie d'une certaine conclusion ; enfin, par l'éthique, elle les met en présence du même système de vérifications temporelles. Elle cherche à produire ainsi d'une manière grande et large, des effets semblables à ceux que l'on parvient à obtenir, dans la dialectique, par l'enseignement des méthodes, des catégories, des universaux, etc. Nous disons que la philosophie conduit à une même conclusion par l'identité de procédés et de vues ; en effet, il est impossible que des spécialités, quelque diverses qu'elles soient, n'aient pas une marche et une conclusion fondamentalement semblables, quand elles sont développées par l'emploi des mêmes méthodes, sous l'influence des mêmes vues et des mêmes conditions de vérification temporelle. Nous disons enfin, que la philosophie est le complément des études ; en effet, en supposant ma définition exacte, il en résulte que c'est la connaissance qui ouvre directement la voie de toutes les spécialités, puisqu'elle en forme la méthode générale.

Il faut remarquer que, d'après les termes de

cette définition, la philosophie n'est point une science indépendante, et qui se suffise en quelque sorte à elle-même; il en résulte au contraire qu'elle est subordonnée à la conclusion qui est proposée aux diverses parties de l'activité intellectuelle; parce que la philosophie est une méthode, elle est nécessairement secondaire; elle est appropriée à une certaine fin, qui est d'obtenir une certaine conclusion à l'aide des spécialités d'études qu'elle est destinée à discipliner, Quant à cette conclusion, but suprême de toutes les catégories de la science, ce n'est point la philosophie qui l'engendre, mais c'est par elle au contraire qu'elle est engendrée. Ainsi, la philosophie découle, comme toute autre branche des connaissances humaines, de principes premiers et supérieurs; elle peut, en raison des modifications opérées dans ces principes ou des diverses interprétations qui en sont données, éprouver des changemens; mais, considérée en elle-même, elle est immuable quant au but particulier que nous lui avons assigné, celui de diriger toutes les parties de l'activité intellectuelle vers une certaine conclusion commune par l'identité de procédés et de vues.

Sous ce rapport, notre définition est universelle. Elle est applicable aux philosophies de tous les temps et de toutes les écoles. Elle détermine en outre, d'une manière positive, les limites

au delà desquelles on entreprend sur ce qui appartient aux autres spécialités ; enfin elle donne la raison des diverses connaissances dont la science doit être composée, c'est-à-dire des divisions qu'elle comporte.

En effet, on doit y exposer les procédés rationnels propres à féconder et à assurer les recherches ; c'est là l'objet de la logique. On doit encore donner une vue générale du sujet sur lequel l'activité scientifique est appelée à agir ; c'est l'objet de l'ontologie ou métaphysique ; enfin, on doit donner le principe général et commun des vérifications à l'égard de toute œuvre temporelle (la science n'est jamais plus), en en faisant apercevoir d'une manière générale la destination sociale ; c'est l'objet de ce que l'on a nommé éthique ou morale, et de ce que nous appellerons théorie sociale ou pratique (1).

On peut exprimer d'une autre manière, et peut-être plus clairement que dans l'exposition précédente, comment notre définition commande

(1) En substituant le mot pratique à celui d'éthique, nous ne faisons que remplacer un mot grec un peu vague, par un mot français très expressif. Εθος, en effet, ne veut dire que coutumes et habitudes. Je ne suis pas le premier qui ait préféré le terme de *pratique*. Dans plusieurs anciens traités l'expression, *philosophie pratique*, était employée comme synonyme d'éthique. Voyez, à cet égard, le Dictionnaire de Chauvin.

les trois divisions dont il s'agit. En effet, la philosophie étant destinée à indiquer le moyen, le sujet et la fin de toutes les parties de l'activité intellectuelle, elle doit enseigner 1° quels sont les procédés à l'aide desquels on peut rendre cette activité féconde, c'est l'objet de la logique; 2° elle doit donner une idée générale des êtres, du système de relations entre ces êtres, en un mot une idée générale du réel et du possible qui fait le sujet de cette activité, c'est l'objet de l'ontologie; 3° enfin, il faut montrer quelle est la destination des œuvres afin qu'il ne soit loisible à personne de s'égarer, c'est l'objet de la pratique ou éthique.

Notre traité de philosophie sera donc divisé en trois parties : l'une concernant la logique ou les méthodes; la seconde concernant l'ontologie et contenant l'exposition de la théorie générale des êtres et des lois qui les gouvernent; la troisième consacrée à l'exposition des principes généraux de la pratique sociale et individuelle.

Pour compléter ce chapitre, il nous reste à parler d'un problème qui fut fréquemment agité dans les écoles du moyen âge; nous voulons parler de la question de savoir si la philosophie est une science ou un art. On a en général décidé l'affirmative, c'est-à-dire qu'elle était l'une et l'autre à la fois. Nous répondrons de même. La philosophie est une science, non seulement en

ce qu'elle se compose d'un ensemble de connaissances réunies dans une destination commune, mais encore parce qu'elle engendre une certaine prévoyance. En effet, elle nous apprend à l'avance quelles sont, parmi les directions ouvertes à nos travaux, celles qui seront fécondes, celles qui seront stériles, celles qui seront utiles, celles qui seront nuisibles. Enfin, la philosophie est un art en ce qu'elle est un moyen d'agir, et constitue pour chaque homme l'instrument général de son activité intellectuelle.

LIVRE II.

LOGIQUE.

INTRODUCTION.

La logique est appelée la première partie de la philosophie; en effet, elle a spécialement pour but de reconnaître et d'établir quels sont les moyens universels de certitude usités entre les hommes.

Qu'il existe une certitude pour les hommes, c'est un fait indubitable; l'histoire tout entière et l'expérience de chaque jour en offrent la preuve. Car il est vrai de dire que chaque fois que l'homme agit, chaque fois aussi il fait acte de certitude à un degré ou à un autre. En effet, s'il doutait en même temps de son but, de ses moyens, et du résultat qu'il se propose, il resterait constamment immobile. Aussi, lorsqu'il se met en mouvement, c'est parce qu'il est certain à l'avance de quelqu'une de ces trois choses; et

la satisfaction du plus simple, du plus grossier de ses instincts animaux, suppose qu'il a une foi quelconque, ne fût-ce que dans la réalité de ses sensations, ne fût-ce que dans la réalité de l'objet de ses appétits. Il n'est point difficile de citer des milliers de cas où personne n'hésite, où tout le monde au contraire porte une ferme et entière assurance : nous savons tous que nous sommes nés, et que nous devons mourir. Qui de nous doute que le soleil paraîtra demain, et nous éclairera comme aujourd'hui ? qui de nous n'est assuré en portant le fer ou le feu dans la chair de ses semblables de causer de vives douleurs? qui de nous n'accepte complétement mille lois morales, mille axiomes scientifiques? Il y a donc des moyens de certitude pour les hommes. Il faut les trouver ; car s'il est possible de faire sortir de l'état vague et obscur où ils sont cachés, des moyens aussi puissans, aussi positifs, aussi universels, et de les convertir en formules fixes et maniables, nous aurions acquis plus que cette certitude dont la force ne profite qu'individuellement et lorsque l'occasion d'agir se présente ; nous acquerrions des méthodes qui nous serviraient à pousser nos découvertes sur des terres qui autrement resteraient éternellement inconnues.

Il ne nous est pas permis, d'ailleurs, de douter de la valeur et de l'appropriation de cette certi-

tude à tous les ordres de faits. Elle est évidemment destinée à nous mettre à même de connaître la réalité des choses de ce monde. En effet, nous avons vu que cette puissance cachée conduit les hommes, soit comme individus, soit comme collectismes sociaux, et les dirige dans tous leurs modes d'activité; nous savons que ceux-ci ne peuvent agir sans entrer en contact avec le milieu, non seulement humain, mais brut qui les environne; sans toucher, en un mot, la nature tout entière. Or, si leur certitude les avait trompés, ce serait pour nous une chose depuis longtemps évidente; ils eussent échoué dans leurs projets; ils se fussent brisés contre la force des lois physiques: l'humanité eût péri. Quelle démonstration plus claire peut-on demander de l'appropriation d'un acte aux faits du monde, que le succès même de cet acte? Lorsque quelqu'un dit: voici une route droite et solide, et qu'en conséquence il se met à marcher, demandera-t-on une autre assurance de la vérité de ses prévisions que le succès même et la sécurité de sa marche. Il en est ainsi de l'humanité: elle est comme le voyageur dont une certitude ou un dessin tracé à l'avance guide les pas: l'excellence de la certitude, la perfection du tracé, sont démontrées par l'heureux événement du voyage.

C'est à découvrir les moyens de certitude donnés à l'homme, c'est à les formuler et à les ren-

dre maniables à volonté, et dans toutes circonstances, que se sont appliqués les philosophes qui se sont occupés de logique ; travail long et difficile, puisque après tant de siècles de labeur, il est encore si peu avancé, que, dans les affaires les plus importantes, tous les savans ensemble sont souvent moins habiles et plus mauvais juges que le peuple lorsqu'il vote en masse ! Quoi qu'il en soit, le but que l'on recherche dans l'étude de la logique, se trouve dans les diverses définitions qui en ont été données. En voici quelques unes : Port-Royal définit (1) la logique « l'art de bien conduire sa raison dans la « connaissance des choses, tant pour s'instruire « soi-même, que pour en instruire les autres. » La Philosophie dite de Lyon (2) la définit « une « science pratique qui dirige les opérations de « l'esprit. (*Scientia practica, mentis cogitationes « dirigens.*) » D'autres la définissent « une science « qui donne des règles pour conduire l'esprit « dans l'étude de la vérité (3); » d'autres « la « science ou l'art de bien raisonner; » d'autres « l'art de trouver la vérité ; » d'autres « l'art de « penser, etc. » Aucune de ces définitions n'est complète, comme il est facile de l'apercevoir à la

(1) La Logique ou l'Art de penser, Paris 1752.
(2) Institutionum philosophicarum cursus novus.
(3) L'abbé Doney, Nouveaux élémens de Philosophie.

simple lecture ; mais chacune d'elles exprime le but que nous avons indiqué nous-même. Sous ce rapport, elles sont toutes également au dessous de l'énergie du mot logique dont elles étaient cependant destinées à donner le sens.

On dit vulgairement que ce mot vient du radical λογος, *logos*, qui signifie discours ; mais on a eu le tort de ne pas faire remarquer que λογος veut aussi dire raison. Platon considérait le *logos* comme l'une des personnes de la trinité divine, c'est-à-dire, comme la raison divine elle-même. En lui il plaçait le principe d'où émanaient les idées archétypes, absolues, qu'il nous était donné de connaître, et par conséquent le *logos* était à ses yeux le critérium souverain et universel. Ainsi, pour un platonicien, d'après la seule signification du mot, étudier la logique, c'était rechercher les lois absolues de la raison. Avant Platon, Timée de Locres désignait sous le nom de *logos* la raison active qui au commencement avait réuni la forme et la matière, et avait ainsi donné origine au monde. Les Pères de l'Église employaient ce mot pour désigner le Fils de Dieu en tous les lieux où dans les traductions françaises on lit *le Verbe*. Le mot dont il s'agit, avait donc une signification première qui emportait l'idée d'une certitude absolue et toute puissante, et partout où ce radical était employé, c'était pour rappeler quelque chose d'analogue. A cause

de cela, le mot nous paraît excellent. Il est, en effet, prouvé par les réflexions précédentes, pour nous et aussi, nous l'espérons, pour nos lecteurs, qu'il y a pour l'homme des principes de raisonnement et de méthode, des élémens de certitude qui, bien qu'inconnus en grande partie, existent cependant, et agissent le plus souvent à notre insçu.

Les matériaux de l'étude qui fait l'objet de la logique sont considérables. La logique humaine a engendré des actes innombrables, et produit des richesses considérables, dans lesquelles on peut aller rechercher quels en sont les procédés, et au contact desquelles on peut aussi vérifier toutes les formules de méthodes que l'on aurait hypothétiquement supposées. L'histoire nous a conservé la plupart des actes sociaux et beaucoup d'actes individuels, dont elle nous raconte les circonstances, les périodes, en un mot l'entier événement. Enfin les produits de la logique humaine, que personne ne peut récuser, ce sont les langues, ce sont les sciences spéciales. Aucun de ces moyens de recherche ne doit être négligé; on doit les faire concourir tous simultanément à la même solution, cherchant en cela à imiter la réalité, car soit dans la société, soit dans l'individu, ils ne servent jamais séparément, mais concourent ensemble en toute occasion à la découverte de la vérité.

L'histoire est propre à nous montrer les procédés généraux de la certitude humaine, les procédés généraux de la logique. Nous avons dit ailleurs que l'humanité était comme un homme, qu'elle manifestait les mêmes facultés et les mêmes procédés rationnels que l'individu, et n'offrait, avec ce dernier, d'autre différence que la durée et la grandeur, et par suite l'évidence de chacun des temps d'une opération logique. S'il en est ainsi, l'histoire est certainement, pour le philosophe, l'une des sources les plus précieuses où il ait à puiser.

L'étude du langage a été poursuivie par la plupart des logiciens dans le même but. Une langue, en effet, et nous entendons par là non seulement le vocabulaire des mots qui la composent, mais la syntaxe, mais le système grammatical qui en a arrêté la forme. Une langue est une manifestation directe de la logique d'un peuple; elle en est une manifestation d'autant plus complète, que le peuple lui-même, auquel elle appartient, est plus avancé; une langue est une méthode, et c'est pour cela que, sur les questions qui sont les plus nombreuses, parce qu'elles sont les plus usuelles, tous les hommes peuvent raisonner et bien raisonner. Il suffit de parler pour posséder aussitôt toute la puissance rationnelle qui est dans la langue dont on se sert. Aussi, suivant nous, il n'est pas indifférent, dans le but des

recherches de logique, d'étudier indifféremment telle langue ou telle autre; il en est de préférables; il en est de plus parfaites, et ce sont celles qui sont les plus éloignées de l'origine primitive, celles qui se présentent comme le résultat des efforts combinés et accumulés d'un plus grand nombre de siècles; ce sont celles, en un mot, que l'esprit des hommes a le plus travaillées. Telle est aujourd'hui la langue française. Elle est sans contredit celle où le sens des mots est le mieux fixé et le plus précis, selon que le veut la rigueur philosophique; elle est celle où les différences et les rapports entre les mots sont établis de la manière la plus assurée et la plus conforme aux lois de la logique; elle est celle enfin dont la syntaxe et la grammaire sont les plus achevées. Si c'était ici le lieu de faire de l'histoire, s'il n'était pas nuisible au but de ce livre de nous livrer à de trop longues déviations, nous pourrions montrer qu'il est des formules, et, par exemple, celles du verbe de la proposition, qu'il était impossible de bien concevoir et de démontrer avant de posséder la langue dont nous nous servons. On peut considérer le français comme moins poétique que plusieurs autres idiomes, parce qu'il n'offre ni arbitraire, ni vague dans les mots et dans les relations qu'ils ont entre eux; mais, remarquons-le, c'est pré-

cisément à cause de ce défaut qu'il est éminemment philosophique.

Les sciences spéciales forment le troisième élément d'observation ouvert aux études des logiciens. Parmi elles, il n'en est pas une seule qui ne présente une certaine somme d'acquisitions positives et bien démontrées. On doit en conclure que les procédés par lesquels on a obtenu ces richesses ne manquent pas absolument de justesse, et présentent, comme moyens au moins, quelque peu de la valeur réelle que l'on accorde aux produits; car on peut, jusqu'à un certain point, mesurer la vérité des méthodes à celle des résultats. Le philosophe trouvera donc dans l'étude des sciences naturelles, et surtout dans l'histoire de celles-ci, de grands enseignemens. Les éclectiques modernes ont affiché d'une manière particulière, dans ces derniers temps, le dessein d'emprunter aux sciences dont il s'agit, le secret des découvertes dont elles ont été enrichies; ils ont affirmé même qu'ils le possédaient; ils ont annoncé qu'ils se servaient de la *méthode dite naturelle*. Parmi les prétentions de ces messieurs nous n'en connaissons pas de plus vaine et de moins fondée. Bien fou d'ailleurs serait celui qui croirait apprendre dans les chapitres inscrits en tête des livres scientifiques, sous le titre *Méthode*, la méthode des sciences naturelles; il n'y trouverait qu'un ba-

vardage dont l'ouvrage lui-même offre ordinairement le plus complet démenti aux yeux de qui peut le lire et le comprendre. La manie des préfaces philosophiques, dans les ouvrages qui traitent d'arts et de sciences, nous vient du dix-huitième siècle ; la plupart de nos savans du jour n'ont pas seulement imité ce travers, ils ont hérité en outre de l'esprit de ce siècle qui, comme chacun sait, faisait profession d'incrédulité à l'égard de toutes les choses religieuses, et voulait tout reconstruire du point de vue du *sensualisme*. En conséquence, leurs traités de méthodes ne sont pas autre chose que de longs discours sur l'excellence du fameux axiôme d'Aristote : *nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu*, sur l'excellence de l'observation et de l'expérience ; celles-ci seules, disent-ils, méritent confiance ; elles seules sont fécondes, etc. Or, lisez l'ouvrage qui suit : ou il ne contient que des faits déjà connus, alors peu importe la méthode à laquelle croyait l'auteur, car il n'a rien écrit de son propre fonds, et il n'a fait que copier ; ou bien au contraire le livre contient quelques découvertes, alors vous trouverez que celles-ci ont été acquises par des procédés tout autres que ceux enseignés dans l'introduction. C'est qu'en effet il y a dans les sciences des méthodes qui s'apprennent par la pratique, et dont la plupart font usage sans s'en rendre compte ; méthodes que per-

sonne, à ma connaissance, n'a encore formulées. Nous aurons à en parler bientôt.

De tout ce que nous venons de dire il faut conclure 1° qu'il y a une certitude pour les hommes ; 2° que la logique a pour but de rechercher et de formuler les moyens de cette certitude, et 3° que les matériaux de ce travail se trouvent dans l'histoire de l'humanité, dans l'étude du langage, dans l'histoire de celui-ci et dans celle des sciences.

Nous diviserons ce traité en deux parties ou chapitres. Dans le premier, nous examinerons du point de vue critique les principaux enseignemens de logique qui ont le plus généralement cours aujourd'hui ; dans le second, nous exposerons notre propre doctrine sur ce sujet.

CHAPITRE PREMIER.

EXAMEN CRITIQUE DES PRINCIPAUX TRAITÉS DE LOGIQUE PUBLIÉS DANS LES TEMPS MODERNES.

On a, dans ces derniers temps, beaucoup écrit sur la philosophie, mais on n'a produit aucun traité complet de cette science. On a beaucoup écrit sur les méthodes, mais on n'a produit aucun traité complet de logique. Parmi les livres nombreux qui ont été publiés, soit par l'école matérialiste, soit par l'école éclectique ou doctrinaire moderne, nous n'en connaissons pas qui présentent cette marche régulière qui est le propre d'une philosophie achevée, et dans lesquels les questions dont se compose la science, soient résolues chacune à leur tour et à leur place, par des considérations déduites du sujet d'où ressortent les problèmes eux-mêmes. Il est vrai que nous n'avons pas lu tous les ouvrages de ces deux écoles, car ce travail serait au dessus des forces d'un seul homme; il pourrait nous en être échappé quelqu'un où l'on eût essayé d'imiter la méthode usitée dans les traités généraux qui nous serviront de modèle; mais s'il en était ainsi, ce ne serait qu'un livre obs-

cur, sans publicité, rejeté par les maîtres comme un interprète infidèle. En effet, les doctrines matérialistes et éclectiques, lorsqu'elles sont placées en face d'un pareil travail, sont nécessairement impuissantes, et il est facile de le comprendre. L'une et l'autre prennent, pour point de départ philosophique, l'étude de l'homme individuel; elles commencent, l'éclectisme par un traité de psychologie, le matérialisme par un traité de physiologie individuelle. Il devient donc en quelque sorte obligatoire pour les adeptes de ces deux écoles, sous peine de tomber dans des absurdités manifestes, de déduire toute leur philosophie de la considération de l'individu. Logique, ontologie, morale, etc., tout doit sortir de la psychologie ou de la physiologie; il ne leur est point permis de laisser de côté la considération et l'étude du *moi*, et de ne s'occuper, selon la question dont il s'agit, que de ce qui se rapporte à la question elle-même : ainsi par exemple, en logique, de se borner à conclure du langage, des actes généraux des sociétés, etc. En effet, s'ils cédaient à cette tentation de la vraie science, ils se trouveraient bientôt forcés d'accepter des règles et des principes qui seraient la négation de leur point de départ, tels entre autres que l'autorité de la morale, celle du consentement universel, ou toute autre. Aussi, ne font-ils rien de semblable; c'est au contraire du point de vue de

leur *moi* qu'ils envisagent toutes ces choses, uniquement occupés, lorsqu'ils en traitent, à en altérer la connaissance de manière à y montrer les preuves d'une doctrine dont le but et le fond n'est en définitive rien de plus, ni rien de moins, que la satisfaction de l'égoïsme. Ces gens-là ne s'occupent pas de la langue telle qu'elle est; non, ils expliquent comment elle a commencé selon eux : mais quant à chercher à en connaître les propriétés logiques actuelles, ils s'en gardent; et, en effet, ils ne pourraient le faire sans renoncer à leur principe général. Ainsi, encore, ils vous expliqueront comment l'individu peut être porté à la science, mais quant à étudier les méthodes bonnes ou mauvaises de cette science telle qu'elle est aujourd'hui, ils laissent cela comme inutile, etc. En un mot, en plaçant le *moi* comme principe, ces hommes rompent avec le passé; ils se font de droit et de fait une philosophie personnelle; chacun d'eux crée le système qui lui agrée, et s'occupe peu de ce qui est universel. Aussi, disons-le, si leurs écrits offrent de si larges et de si nombreuses lacunes et contiennent tant de fautes, il faut attribuer une bonne part de ces défauts aux conditions philosophiques qu'ils se sont faites, et qui ne leur permettent ni de voir le réel ni de le savoir.

D'après ce que nous venons de dire, il est facile de comprendre pourquoi les ouvrages dont

il s'agit ne peuvent servir de cadre au travail critique que nous entreprenons en ce lieu. Nous nous verrions exposé à mêler incessamment, comme il arrive dans ces lignes, les considérations ontologiques aux études de logique, la science théologique à la grammaire, etc. Nous avons été obligé de choisir les ouvrages qui offrent des traités complets de logique. Parmi ceux-ci, nous en avons trouvé d'anciens et de modernes. Nous avons dû choisir ceux qui jouissent de la plus grande réputation, et qui servent encore généralement à l'enseignement de la jeunesse. La méthode d'exposition est d'ailleurs partout à peu près la même, et le cadre qui nous est ouvert est en outre tellement large, qu'il nous fournira assurément l'occasion de placer nos réflexions sur toute espèce de doctrine et d'opinion. Nous avons choisi comme cadre à nos observations critiques le traité de logique de Port-Royal, et celui de la philosophie de Lyon.

§ I. — LA LOGIQUE EST-ELLE UNE SCIENCE OU UN ART ?

C'est par la solution de cette question que commencent la plupart des traités classiques, et entre autres celui de la philosophie de Lyon. Dans l'ancienne université on y attachait une grande importance.

En effet, il est une remarque qui saisit au pre-

mier coup d'œil que l'on jette sur les divers systèmes de philosophie; c'est que l'exposition de la logique diffère du tout au tout, selon que la philosophie est instituée du point de vue individuel ou du point de vue social ou universel.

Dans le premier cas, on dit qu'elle est un art; c'est-à-dire une méthode individuelle de raisonnement et d'éclectisme, c'est-à-dire une méthode variable, selon le but qu'on se propose.

Dans le second cas, on dit qu'elle est une science et un art. Or, par une science on entend qu'elle est comme telle fondée sur des principes de certitude immuables, et qu'elle est soumise à des lois générales et universelles hors desquelles il n'y a pas d'existence pour elle. On l'appelle en même temps un art, pour faire comprendre que c'est un instrument dont le bon usage exige une certaine habileté et quelques calculs nécessaires pour l'approprier à la nature des problèmes que l'on se propose de poursuivre.

Dans le premier cas, par cela seul que l'on établit en principe que la logique est seulement un art, on établit aussi qu'il n'y a point de certitude absolue pour les hommes. En effet, si l'on admettait qu'une telle certitude existât, on reconnaîtrait qu'il y a une science de moyens appropriés, qu'il y a des règles fixes de jugement. On pourrait dire que cette science est peu avancée, mais l'on en reconnaîtrait au moins l'existence,

et l'on s'en ferait un but. Mais lorsque, au début de la carrière philosophique, on déclare que la possibilité de connaître repose uniquement sur des procédés artificiels d'investigation et de raisonnement, alors on met la probabilité en lieu et place de la certitude, alors on renonce à tirer parti de l'expérience du passé, car si le passé nous a transmis des vérités reconnues telles aujourd'hui, il nous a transmis aussi beaucoup d'erreurs; alors, en un mot, on rompt avec l'humanité, et l'on se prive des renseignemens nombreux que nous offre sa pratique sociale, et qui sont consignés dans les langues, l'histoire, etc. On est obligé de déduire la logique tout entière de la conception que l'on s'est faite sur l'individu ou sur le *moi*, c'est-à-dire, que l'on prend pour base de ce qui devrait offrir le plus de rigueur, le fait qui laisse de toutes manières le plus de place à l'arbitraire, et la théorie de la logique n'est plus autre, et ne peut plus être autre, que la théorie même de la formation des idées. Citons quelques exemples.

M. Cousin définit la logique : *la légitimité du passage de l'idée à l'être*. Pour comprendre cette phrase, il faut se rappeler que, comme nous l'avons déjà vu, il pose le *moi* comme critérium et comme principe de toute science et de toute morale. Il s'est imposé ainsi l'obligation de lui faire tout engendrer, et de nous donner une descrip-

tion de la génération des idées. Donc, selon lui, à son premier éveil, le *moi* éprouve une sensation confuse, que plus tard, par réflexion, il étudie en reprenant et en saisissant un à un les divers élémens de cette sensation première; en troisième lieu, enfin, il parvient, toujours en réfléchissant, à saisir l'ensemble, et à se rendre nettement compte de la perception vague et indéfinie qu'il avait eue d'abord.

Cette théorie du *moi*, cette théorie de la formation des idées, constitue toute la logique, tout le système des méthodes de l'éclectisme moderne. Pourrait-il, en effet, exister un meilleur procédé pour trouver des choses nouvelles que celui même par lequel on acquiert ses premières connaissances, que celui, disons plus, qui nous est donné comme une loi de notre être. Or, quelles méthodes nous donne cette théorie? La première opération de la réflexion n'est pas autre chose que celle connue dans les écoles sous le nom d'*analyse;* et la seconde, pas autre que la *synthèse*. Et, en effet, les seules méthodes enseignées par l'éclectisme sont l'analyse et la synthèse.

Condillac, qui, ainsi que le maître de l'éclectisme moderne, prend l'individu pour point de départ philosophique, est conduit par la même voie aux mêmes conclusions. Selon ce dernier, l'éveil de l'individu commence par une sensation confuse; à ce premier moment succède l'ana-

lyse, et la synthèse vient après. Il recommande au même titre, au même degré, et dans le même ordre l'usage de ces méthodes.

Certes, c'est un spectacle curieux et bien digne d'attention, que de voir deux doctrines qui se prétendent placées aux deux pôles opposés de la philosophie, dont l'une se dit spiritualiste, et dont l'autre a été adoptée par les matérialistes, arriver cependant aux mêmes conclusions en logique! Mais, en ces choses, la question principale n'est point la prétention, c'est le point de départ. Or, l'une comme l'autre ont pris pour base de leur philosophie la considération de l'individu. Forcément, par une contrainte de la logique même du langage dont ils se servent, qui, malgré qu'ils le méconnaissent, gouverne leur esprit; forcément, disons-nous, les auteurs atteignent les mêmes conséquences, quant aux méthodes, quant à la science, et quant à la morale.

Il est vrai que M. Cousin donne au *moi* certaines notions primordiales auxquelles Condillac n'a pas pensé, et qui lui servent à classer les matériaux des perceptions. Nous voulons parler des notions ou idées absolues avec lesquelles il a formé ce qu'on appelle, dans son école, les catégories de la raison. Nous allons donner un aperçu de ce qu'il entend sous ces mots, bien que nous devions avoir plusieurs occasions encore d'en parler fort au long; mais ce que nous

désirons surtout atteindre dans cet ouvrage, c'est le mérite d'une grande clarté, et aussi nous ne craindrons jamais de nous répéter toutes les fois qu'il devra en résulter quelque éclaircissement pour nos lecteurs. Écoutons encore M. Cousin parler. « Selon lui, l'observation trouve « dans la conscience des notions dont le déve- « loppement régulier dépasse les limites de la « conscience et atteint des existences. » Ce sont celles de causalité, de substance, d'espace, de temps, d'unité, de bien, de beau, etc. Il déclare que ce sont là des faits rationnels nécessaires, et il en explique ainsi la production. Dans la raison, dit-il, il y a deux élémens et leur rapport, c'est-à-dire trois idées, trois termes, le *moi*, le *non-moi* bornés, limités, finis, plus le rapport du *moi* au *non-moi*, c'est-à-dire l'infini ou l'unité qui les contient (1). De ces trois termes primitifs il fait engendrer, par extension ou par induction, une série de termes croissans qu'il range toujours trois par trois, et c'est ce qu'il nomme les *catégories de la raison*. Nous serions assez embarrassé de dresser à nous seul le tableau de ces catégories, car les écrits de l'auteur dont nous nous occupons sont remplis d'obscurités et d'expressions vagues qui accusent une grande incer-

(1) Programme d'un cours sur les vérités absolues, p. 265, édit. de 1826.

titude, et qui prouvent que cet écrivain, forcé par la position et la réputation qu'on lui fit, étant encore fort jeune, enseignait avant d'avoir suffisamment médité. Tous ses écrits ressemblent à des essais; ils en ont le caractère; ils sont remplis d'hésitations; jusque dans les notes, vous cherchez vainement un sens arrêté et fixe. Aussi, n'aurions-nous pu présenter un exemple sur le système des catégories de M. Cousin, si lui-même ne nous en avait donné un spécimen dans un ouvrage plus moderne, et que nous citerons plus bas dans ce traité.

L'addition dont nous venons de parler, n'apporte cependant aucune différence sensible dans les méthodes, qui puisse séparer en logique le système de M. Cousin de celui de Condillac. En effet, quel est le moyen indiqué par notre professeur d'éclectisme, pour reconnaître et établir les notions absolues? C'est l'observation et l'induction. Or, Condillac ne nie point que de telles notions n'existent, et il ne les fait pas naître non plus autrement que de l'observation et de l'abstraction. Ainsi, l'analogie entre les deux doctrines reste la même. C'est en vain que l'école éclectique, guidée par une sorte d'instinct rationnel, cherche un critérium plus assuré que l'analyse ou l'observation; elle est entraînée malgré elle à traiter, ainsi que les matérialistes, la logique seulement comme un art, et à ne trou-

ver avec eux d'autres méthodes justifiables, d'autres méthodes à enseigner, que celles même qui prêtent le plus à l'arbitraire, et dont l'usage exige en effet le plus d'habileté et d'exercice, savoir l'analyse et la synthèse. Nous n'avons pas besoin de dire que dans ces deux écoles (il faut cependant en excepter Condillac), les signes ne sont point indispensables pour penser, car ils en expliquent la formation. Mais terminons avec ces exemples. Ils suffisent pour prouver la thèse que nous avons posée au commencement de ce paragraphe, savoir, que la logique diffère complétement suivant qu'elle est instituée pour une philosophie conçue au point de vue individuel, ou pour une philosophie établie au point de vue social.

Par une anomalie remarquable, Port-Royal considère aussi la logique seulement comme un art, et cependant, dans le traité qu'il a publié il procède comme si il y reconnaissait la valeur d'une science; c'est-à-dire qu'il se sert de tous les matériaux acquis par la raison de l'humanité pour y chercher le principe et les moyens de la certitude. En un mot ce traité, quant à la disposition des parties et la classification des matières, ne diffère point essentiellement de ceux que l'Université mettait entre les mains de ses élèves. On peut expliquer cette singularité de plusieurs manières. On peut dire que le carté-

sianisme dont Port-Royal était zélé partisan, en fut la cause principale; quant à la disposition suivie dans le reste de l'ouvrage, elle fut l'effet d'une habitude tellement établie qu'elle était devenue en quelque sorte obligatoire. Descartes, en effet, en posant son fameux axiôme, *je pense, donc je suis*, faisait de la pensée le point de départ de toutes les certitudes. En l'acceptant on était forcé de reconnaître que la certitude n'était point une science indépendante de l'homme individuel, mais au contraire un effet de sa pensée. On ne pouvait donc plus avouer que la logique fût une science, c'est-à-dire quelque chose que l'on possède seulement après l'avoir appris; la logique devint l'art de penser. Encore, attachait-on peu d'importance à cet art; car l'art est quelque chose que l'on apprend, et ce que l'on apprend est toujours, jusqu'à un certain point, indépendant de nous; par suite si l'on eût donné trop de valeur à un pareil art, on eût diminué d'autant celle de la pensée individuelle comme principe de certitude. Aussi Port-Royal (*introduction*) semble en faire peu de cas. Concevoir, juger, raisonner, dit-il, sont des actions qui se font naturellement, et quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune règle, que par ceux qui les ont apprises, etc. Enfin, aux yeux du rédacteur de ce livre, la

logique est une étude psychologique plutôt qu'un enseignement rationnel. Au reste, un grand nombre de logiciens de cette époque ont défini la logique comme Port-Royal, même lorsqu'ils n'acceptaient nullement le cartésianisme. Tel est entre autres Gassendi, qui lui aussi déclare que la logique est l'art de bien penser, *logica est ars bene cogitandi.*

La philosophie de Lyon dit, ainsi que nous l'avons vu, que *la logique est la science pratique qui dirige les opérations de l'esprit*, et elle explique ce titre de *Science* en ajoutant que toute doctrine qui démontre, par des argumens certains, ses propres lois, mérite ce nom.

Quant à nous, nous dirons que la logique est en même temps une science et un art; une science, parce qu'elle a la possibilité de prévoir dans l'ordre même des faits dont elle est composée; car bien que ce genre de prévoyance soit très différent de celui qui s'exerce dans les sciences naturelles, il existe néanmoins. On ne peut, en effet, désigner autrement la possibilité que nous trouvons dans la logique de décider à l'avance quelle espèce de résultat l'on doit attendre de l'emploi d'un procédé déterminé dans une opération rationnelle quelconque. Toutes les fois d'ailleurs que dans un ordre coordonné de connaissances il y a place pour le libre arbitre,

c'est-à-dire liberté de choisir entre divers moyens, il y a nécessairement un système organisé de prévoyance. Or, c'est là précisément le cas de la logique, elle se compose de méthodes qui ne sont pas toujours et partout également applicables, et en conséquence elle nous donne le moyen de les approprier aux cas particuliers en nous en apprenant la portée et les propriétés; elle nous fournit ainsi les élémens d'une certaine prévoyance à l'égard d'elle-même. Nous disons en outre que la logique est un art, parce qu'elle est en effet le lieu où l'homme va chercher ses instrumens rationnels.

§ II. — DIVISION DE LA LOGIQUE.

Les auteurs de la philosophie de Lyon et de Port-Royal, divisent la logique en autant de parties qu'ils reconnaissent d'espèces possibles d'opérations de la part de l'esprit. Ils en fixent le nombre à quatre. Ce sont, selon la terminologie de Port-Royal, celle de *concevoir* ou de l'*idée*, celle de *juger*, celle de *raisonner* et celle d'*ordonner* ou de la *méthode;* et, selon Lyon, ce sont celles connues sous les noms de *idea seu perceptio*, *judicium*, *ratiocinatio et methodus*.

Nous allons les suivre dans ces diverses divisions, bien que nous ne les considérions point

comme irréprochables. Selon nous, elles pourraient être réduites à deux. Dans la première on traiterait de l'*idée* et du *jugement;* dans la seconde, du *raisonnement* et de la *méthode*. Nous espérons démontrer qu'il n'y a en effet que deux espèces d'opérations spirituelles, en prouvant que l'idée et le jugement sont des actes du même genre, et que le raisonnement et la méthode sont des opérations inséparables. Mais dans l'intérêt de la clarté et de la critique nous conserverons provisoirement la classification usitée.

§ III. — DE L'IDÉE.

L'idée, comme nous venons de le voir, est l'objet des premières recherches de la logique. Elle est, en effet, considérée comme l'opération élémentaire qui sert de base à toutes celles que l'on doit exposer par la suite; de là la nécessité d'une définition rigoureuse propre à fixer les caractères et à déterminer la valeur de cette opération.

Il est difficile, dans ce travail d'investigation, de ne point anticiper sur l'ontologie, c'est-à-dire de se défendre de toutes explications sur la nature des agens qui prennent ou ont une part dans la formation de l'idée. C'est une tentation à laquelle n'ont pas toujours su échapper les logiciens. Cependant il s'agit seulement en ce lieu de

décrire le procédé par lequel l'idée est produite. Les élémens du travail, appartenant directement au sujet, sont : 1° les faits d'activité que l'on reconnaît dans ce genre de phénomènes; 2° les faits de passivité qui s'y trouvent nécessairement, tels que les phénomènes cérébraux et sensuels; 3° les faits de langage ; 4° enfin les conséquences qui découlent nécessairement de la combinaison et de la comparaison de ces diverses observations. Dans la critique qui va suivre nous n'invoquerons pas d'autres moyens, réservant pour l'ontologie tout ce qui se rapporte à l'explication même des faits dont nous ferons usage.

Les définitions généralement enseignées aujourd'hui, portent l'empreinte des théories des anciens sur la formation des idées, et à cause de cela même répondent imparfaitement au but que l'on doit se proposer dans la logique. Il suffira pour en acquérir la preuve de donner une esquisse des opinions qui ont régné à cet égard dans les écoles. On peut, comme on va le voir, les classer sous deux titres d'explications opposées; les unes spiritualistes, les autres sensualistes.

Disons d'abord que le mot *idée* vient de la racine grecque εἶδος, forme, image. Timée de Locres, élève de Pythagore, s'en est servi pour exprimer l'énergie formelle. « Avant la création,

dit-il, la forme et la matière, ἰδέα τε καὶ ὕλα, existaient séparément. » Démocrite prétendit que les images, εἴδωλα, se détachaient des objets, et pénétrant par les pores des organes, parvenaient à l'âme où elles engendraient le sentiment et la pensée, αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν. Ces émanations étaient certaines figures semblables aux corps dont elles tiraient origine et qui s'imprimaient dans l'âme. Platon employa ensuite le mot dont s'était servi Timée de Locres, pour désigner ces idées archétypes qu'il considérait comme adhérant à l'âme et y représentant la raison divine. Selon lui les choses sont ce qu'elles sont par leur participation aux idées ; les choses sont aux idées comme les copies sont aux modèles. En un mot, avoir une idée c'était avoir une sorte de réminiscence d'un archétype existant originellement en nous, archétype qui représentait les idées divines qui avaient présidé à la formation du monde. Ainsi, à ses yeux, *idée* signifiait une forme pure semblable à celles que conçoivent les géomètres. Aristote comparait la sensation dans l'âme à l'empreinte d'un cachet sur la cire; la matière du cachet, disait-il, n'est pas reçue par la cire, mais seulement la forme ; de même l'âme ne reçoit que la forme du sensible, et avant la sensation elle ne ressemblait point au sensible ; c'est seulement après avoir subi la sensation qu'elle

ressemble au sensible (1). Mais Aristote place au dessus de l'âme sensitive, une autre âme qu'il appelle raisonnable. Celle-ci agit sur les sensations et à l'occasion même de ces sensations. Elle agit en vertu de propriétés qui lui sont propres, mais dont il ne parle pas (2). Je n'ai point proprement trouvé de définition de l'idée dans Aristote, bien qu'il se serve du mot *ἰδέα*, et qu'il fasse de nombreuses distinctions entre les diverses espèces d'idées; peut-être, si je l'avais lu davantage, aurais-je rencontré une formule pour remplir cette lacune qui étonne dans un homme si exact. Quoi qu'il en soit, on voit, d'après ce que nous avons dit, d'où est venu chez les péripatéticiens, et dans le moyen âge, le sens et l'usage de ces mots *espèces visibles* appliqués aux idées. On distinguait deux sortes *d'espèces;* les *espèces impresses* et les *espèces expresses*. Les premières étaient les idées qui résultaient directement de la sensation, et qui étaient en quelque sorte imprimées dans l'âme sensitive. Les secondes étaient les idées que l'intelligence active ou l'âme raisonnable avaient travaillées de manière à les débarrasser de ce qu'elles avaient de matériel, de manière à les rendre intelligibles (3). On com-

(1) Ritter, Histoire de la Philosophie, traduction de Tissot, t. III, p. 238.

(2) Id. ibid. p. 85, etc.

(3) Dictionnaire de Trévoux.

prend encore, d'après la théorie d'Aristote, les expressions d'*espèces sensibles* et d'*espèces intelligibles* appliquées aux idées. Les premières étaient celles que nous désignions tout à l'heure sous le nom d'*impresses;* les secondes étaient les *expresses*. Les stoïciens revinrent en partie à la doctrine de Platon. Ils admettaient, selon Ritter (1), que la représentation, c'est-à-dire toutes les idées possibles, φαντασία, existaient primitivement dans l'âme, et qu'elles étaient réveillées par la sensation. Épicure prit la théorie de Démocrite, en appliquant à ses εἴδωλα les noms aristotéliciens de *Forma* et de *Species*.

Ainsi, chez les anciens, si l'on cherchait le moyen d'une définition rigoureuse du mot *idée*, on ne le trouverait point; on ne pourrait en formuler une qui fût pure de toute opinion ontologique, pure de la pensée du but particulier et circonscrit que se proposait l'écrivain en constituant sa philosophie. Nous trouvons ici une démonstration de ce que nous avons avancé dans notre introduction, à savoir, que la civilisation chrétienne, en empruntant des méthodes aux auteurs grecs ou romains, s'est, sans le savoir, mise sous la domination des doctrines de la civilisation païenne qu'elle était appelée à détruire.

La logique moderne a tourné à peu près dans

(1) Ritter, loc. cit., t. III, p. 446.

le cercle qu'avait tracé l'ontologie ancienne. Les définitions sont devenues plus précises, et, par suite, le défaut en a été plus évident. On peut les rapporter à deux systèmes différens qui présentent tous deux de grands rapports avec ce que l'esquisse précédente nous a montré; l'un qui ressemble davantage à la doctrine platonicienne, l'autre à celle d'Aristote. En effet, quelque différence que présente la doctrine de Kant et celle de M. Cousin avec les opinions ontologiques des académiciens, elle ne peut, comme nous le verrons plus tard lorsqu'il s'agira de l'une et de l'autre, se séparer complétement de Platon, quant à la définition dont il s'agit. Considérant ainsi que ce dernier, les idées comme les effets des propriétés de l'âme se manifestant au contact du monde extérieur, il est impossible qu'ils ne concluent pas à une définition conforme : nous disons il est impossible, car nous ne connaissons pas de définition universellement adoptée dans les écoles dont ils sont les chefs.

Les définitions faites dans la direction aristotélicienne, ont été celles qui ont été généralement employées dans l'enseignement classique. Aussi, lorsqu'on demande au premier venu ce qu'il entend sous le mot *idée*, il répond à peu près immanquablement que l'idée est une image. La Philosophie de Lyon prononce également que l'idée est une simple représentation de quelque objet

existant dans l'esprit : *mera alicujus objecti repræsentatio in mente existens*. Elle compare la perception à la vision, l'esprit à l'œil, et l'idée à l'image qui existe dans l'œil au moment où celui-ci la perçoit. Certes, dans un traité de philosophie où on a eu la volonté d'être spiritualiste, on est étonné de trouver une définition si fortement empreinte du sens matérialiste.

Au reste, on trouvera peu d'auteurs qui n'aient varié sur la définition dont il s'agit; un grand nombre surtout ont critiqué celle adoptée par la Philosophie de Lyon. Quelques uns, et l'académie française dans son dictionnaire, ont donné celle-ci : « l'idée est la notion que l'esprit se forme de quelque chose. » M. Laurentie a proposé cette autre : « l'idée est une notion perçue par l'esprit (1). » Nous ne prétendons pas énumérer toutes les propositions qui ont été avancées à cet égard; ce serait une chose fastidieuse et impossible. Nous terminerons en citant l'opinion de Port-Royal, et la formule donnée par le successeur de Condillac dans l'université de Paris. Port-Royal écarte la difficulté en disant que : « le mot *idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs, qu'on ne peut les expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples. » — M. Laromiguière affirme que « l'idée n'est pas

(1) Methodus nova philosophandi, 1830.

autre chose qu'un sentiment démêlé d'avec d'autres sentimens, un sentiment distingué de tout autre sentiment, un sentiment distinct. »

L'opinion de Port-Royal n'a point été reçue, malgré l'autorité de cette corporation, parce que l'on avait surtout besoin d'une définition lorsqu'il s'agissait de l'élément premier sur lequel repose en quelque sorte l'édifice entier de la logique. La formule de M. Laromiguière n'a point été acceptée malgré la haute position de l'auteur, parce qu'elle ressort d'une théorie ontologique qu'il faudrait admettre en même temps; les autres définitions ont été négligées, soit parce qu'elles n'ont pas été suffisamment appuyées, soit parce qu'en réalité elles n'exprimaient pas comment le phénomène était produit, en sorte que l'enseignement est resté livré à la définition que nous avons extraite de la Philosophie de Lyon. C'est donc celle-là qu'il faudra avoir principalement en vue dans la critique.

On trouvera peut-être nos préliminaires trop étendus, mais nous n'avons pas été fâchés de montrer que ce n'était pas sans une certaine connaissance du sujet, que nous entreprenions d'en donner une définition nouvelle.

Dans le travail qui va suivre, nous avons deux résultats à atteindre, l'un critique, l'autre constitutif. Nous avons à prouver que les anciennes définitions sont inexactes, et à en trouver une

nouvelle. Nous désirons atteindre ce double but, sans être obligé à des répétitions ; il nous a donc fallu disposer nos matériaux d'une certaine manière, de telle sorte que l'une et l'autre conséquences ne seront complétement manifestes qu'à la fin du travail lui-même.

Nous ne nous proposons primitivement rien de plus ni rien de moins, que trouver par quelles opérations intellectuelles l'idée est formée. Toutes les négations comme toutes les affirmations nécessaires devront ressortir de cette recherche.

Nous commençons par établir, suivant l'usage des géomètres, quelques axiômes qui seront démontrés plus tard, mais dont l'énonciation en ce moment nous est nécessaire pour entrer en matière. Nous dirons donc, d'abord, sauf, nous le répétons, à le prouver bientôt, que l'idée n'est parfaite ou plutôt n'existe que par l'effet d'un double phénomène intérieur, l'un d'activité, l'autre de passivité. Dans l'état actuel de notre existence terrestre, nous ne formons des idées et nous n'en avons conscience qu'à ces conditions. Le phénomène de passivité a lieu dans la substance nerveuse qui compose l'encéphale (cerveau et cervelet). Le phénomène d'activité résulte d'une force intérieure quelconque dont il sera question dans l'ontologie, et que nous appellerons esprit, âme ou activité. Soit qu'une impression, venant du monde extérieur et transmise

par les sens, ait été reçue par le cerveau, soit que l'activité, se mouvant en quelque sorte spontanément, agisse sur ce cerveau, dans l'un et l'autre cas, il n'y a idée que si, dans le premier, l'activité opère sur l'impression cérébrale, et, dans le second, si cette activité réussit à produire une impression sur le cerveau. Car le cerveau est un instrument passif placé entre la force d'activité et le monde extérieur qui se compose, comme on le sait en physiologie, du corps et du milieu avec lequel ce corps est en contact. Ces préliminaires établis, il nous reste à traiter notre sujet. Nous commencerons par nous occuper du côté le plus simple de la question.

Une idée n'est en aucune manière et en aucune circonstance, soit une image, soit une simple représentation d'un objet existant dans l'esprit ou devant l'esprit. Pour en acquérir la preuve, il suffit d'examiner ce qui se passe dans le cerveau lorsque, sur des impressions transmises par les sens, une idée est engendrée. Il n'y a pas dans le cerveau de sensation ou d'impression simple, comme on le croit généralement. Le contact ou la vue d'un objet ne produisent point dans l'encéphale une modification unique comme l'objet lui-même; mais, au contraire, une multitude d'impressions diverses, séparées et sans unité aucune. S'il en est ainsi, lorsque le cerveau reçoit les modifications que les sens lui transmet-

tent, par suite d'un contact qu'ils ont eu avec quelque chose d'extérieur, on est parfaitement en droit de croire qu'il en est de même dans les cas où la force active intérieure, se mouvant en quelque sorte spontanément, engendre dans le cerveau une modification d'où résulte une idée, c'est-à-dire, qu'il y a dans cette circonstance multiplicité et variété d'impressions produites. Nous pouvons considérer comme prouvé, pour ce dernier cas, tout ce que nous démontrerons quant au premier. Citons des exemples.

Il n'est rien qui paraisse au premier coup d'œil plus simple que la douleur ; et cependant toute douleur se compose d'une multitude d'impressions différentes sur le cerveau ; il y a celles relatives à l'espèce de la douleur, impressions caractéristiques, et qui servent en médecine de moyen diagnostic ; il y a celles qui dépendent des effets sympathiques ; il y a celles qui tiennent au siége ; celles qui marquent l'intensité du mal, etc. Le mot *douleur* exprime en réalité une idée et non pas une sensation ; c'est un terme générique et non l'expression d'une image existant devant l'esprit. Il en est du plaisir comme de la douleur ; les impressions auxquelles on donne ce nom collectif sont encore, dans chaque cas particulier, plus multipliées que celles dont nous venons de parler. Qu'on juge d'après ces exemples, qui sont certainement ceux où les élémens de sensa-

tion sont les moins nombreux, de la quantité des impressions diverses qui ont lieu dans les cas ordinaires et dont la présence simultanée est l'occasion d'une opération d'*unification*, si j'ose ainsi dire, d'où résulte certaine idée ou certaine sensation.

Prenons pour exemple de ce dernier genre les phénomènes qui succèdent à un fait de vision. Le sens de la vision offre toutes les conditions nécessaires pour que l'observation soit parfaite dans le but que nous poursuivons ici. Il est composé de deux appareils nerveux; l'un externe, en quelque sorte, qui se compose d'un réseau nerveux qui s'épanouit au fond de l'œil, et se trouve immédiatement en contact avec la lumière lorsque celle-ci a traversé l'admirable système optique qui remplit le globe oculaire; l'autre est le nerf optique que quelques anatomistes ont comparé à un petit cerveau, parce qu'il leur a paru qu'il s'y faisait un travail particulier sur les impressions transmises par la rétine, un travail de transformation spéciale. Quoi qu'il en soit, ce nerf est le moyen par lequel les impressions reçues par la rétine, sont transmises au cerveau.

Or, lorsque des rayons lumineux réfléchis par un objet (supposons que cet objet soit un homme) viennent peindre dans l'œil une image tellement exacte dans sa petitesse, qu'elle ne diffère pas de celle que l'on obtiendrait dans une chambre obscure, en sorte qu'elle nous présente une peinture

d'une perfection inimitable, qu'arrive-t-il dans la rétine? Là, ce n'est plus une image, mais les effets des contacts produits par les rayons lumineux; contacts dont les uns donnent des impressions de couleur, d'autres des impressions de forme, de geste, de position, etc. Ce n'est pas tout; il est prouvé que cet homme, objet de la vision, est senti par la rétine comme s'il était renversé, comme s'il avait la tête où sont les pieds, et les pieds où est la tête; ce n'est pas tout encore: cet objet sera plus ou moins éloigné; or, il est prouvé que la grandeur de l'image diminue en raison qu'augmente le carré des distances. On ne pourrait compter les mille impressions diverses dont se compose la vision d'un seul objet.

Quel travail cependant les anatomistes attribuent-ils au nerf optique sur cette multitude d'impressions diverses? Selon leur hypothèse, il s'y opère la rectification des erreurs de position, de distance, de grandeur, c'est-à-dire le redressement de l'image, et la détermination approximative de la grandeur et de la distance. Mais, quand ce travail serait fait dans le nerf optique par le seul effet d'une organisation logique qui lui serait inhérente, il n'en résulterait pas néanmoins que l'impression transmise au cerveau, serait unique ou simple comme l'image première. Celui-ci recevra toujours des impressions de position, de distance, de hauteur, de lar-

geur, de couleur, de geste, etc. ; c'est-à-dire, qu'il éprouvera toujours plusieurs impressions différentes et séparées, quoique simultanées, impropres à engendrer, par elles seules, une sensation unique ; une image, une représentation, une idée enfin. Que sera-ce, si nous joignons à la pluralité produite dans le cerveau par les modifications éprouvées dans un seul sens, les effets de plusieurs, de l'ouïe, du toucher, etc.

Cette conclusion peut donner lieu à une objection que nous allons examiner : nous y trouverons un moyen de transition nécessaire pour faire un pas de plus dans l'investigation dont nous nous occupons.

On pourrait objecter que l'unité de la sensation résulte de la simultanéité même des impressions. Nous ferons remarquer d'abord que cette simultanéité n'est qu'un fait probable, et nullement aussi certain que celui de la pluralité de ces impressions. Nous ajouterons ensuite que cette simultanéité, pour qu'il en résulte une unité réellement existante, doit être aperçue. Or, elle ne peut l'être par le cerveau, qui, étant lui-même une pluralité, ne peut être présent, comme unité, simultanément sur plusieurs points de lui-même à la fois. Ajoutons que ce cerveau n'est pas impressionné seulement, dans le moment dont il s'agit, par la somme des transmissions sensuelles qui se rapportent à l'objet dont on va avoir l'idée,

mais en même temps par une multitude d'autres impressions diverses que les sens reçoivent de mille autres objets appartenant au monde extérieur. Celles-ci entreraient donc dans la simultanéité, en sorte qu'au lieu d'une unité nette et positive, on n'aurait jamais que des unités confuses et fausses. Attendu cette dernière circonstance, que chacun de nous peut à l'instant se démontrer, en comparant sa pensée à sa situation, on a reconnu que l'attention était nécessaire à l'homme pour avoir une sensation quelconque. M. Laromiguière a consacré à peu près deux volumes pour prouver ce fait, et pour démontrer que l'attention était l'effet d'un principe actif.

Il faut, en effet, que l'activité intervienne pour constituer l'unité qui doit convertir des impressions diverses et séparées en une sensation unique, et cela se conçoit comme d'autant plus nécessaire ou plus démontré que l'acte seul est un et simultané, et, par suite, seul capable de produire le phénomène d'unification dont il s'agit. Nous citerons, au reste, plus bas des faits qui prouveront non seulement que cet acte a lieu lors de la formation des idées, mais encore que l'activité seule suffit pour engendrer des impressions cérébrales, et par conséquent des idées.

Mais il ne suffit pas encore, pour que l'idée soit formée, que l'acte unifiant ait eu lieu ; il est nécessaire de plus que cette action soit transformée

en un signe que la mémoire puisse garder et que la voix puisse transmettre. Cette transformation est-elle un fait de passivité ou d'activité? Évidemment il est impossible qu'elle soit effectuée passivement, car alors ce serait assez pour qu'il y eût production de signes, que nos sens aient transmis au cerveau les impressions qu'ils ont reçues. Or, on sait qu'il n'en est pas ainsi; les choses ne se passent pas si simplement, et ne sont pas si faciles. La création des signes est le résultat d'un travail. Il faut plus que mettre ses sens en contact avec le monde extérieur pour posséder des idées, et les signes de ces idées; il faut en outre être attentif; il faut vouloir, chercher, et faire effort. Personne n'ignore que la plupart des idées comme des signes, sont dus à l'éducation; que la faculté de former des signes est une faculté qui s'enseigne; que l'on mesure la capacité des hommes, c'est-à-dire, le capital intellectuel qui leur appartient, à la somme des idées et des signes qu'ils possèdent et qu'ils peuvent émettre. Ce qui se passe dans cette circonstance, nous paraît être une preuve irrécusable à l'appui de notre proposition précédente, savoir, qu'un acte seul est capable de réduire à l'unité plusieurs impressions diverses, fussent-elles même simultanées, parce que, seul, il est un.

Par les raisonnemens qui précèdent, nous avons déjà acquis quelque lumière sur l'objet de nos

recherches. Nous sommes déjà en droit de dire que l'idée est l'effet d'un acte de l'esprit donnant à des impressions cérébrales multiples et diverses, la valeur de l'unité. Nous pouvons encore ajouter que le résultat ordinaire et définitif de cet acte, est de *nommer* un groupe donné d'impressions. Poursuivons.

Il est évident que, pour qu'un groupe de ce dernier genre soit formé, il faut que l'activité ou l'esprit choisisse, parmi un grand nombre d'impressions, celles dont il formera une unité. Il faut qu'il choisisse, car, ainsi que nous l'avons dit, dans quelque moment que ce soit, les sens transmettent au cerveau un nombre considérable d'impressions variées qui se rapportent à plusieurs objets extérieurs et différens. Comment arrive-t-il cependant que, dans l'élection qu'il doit faire de quelques impressions au milieu d'une multitude aussi diverse, l'esprit ne se trompe presque jamais; comment arrive-t-il que l'erreur est une exception, et la vérité le cas ordinaire? Or, lorsque nous voyons que l'erreur semble le cas le plus probable, et qu'elle est cependant le plus rare, nous sommes contraints de conclure que le choix n'a pas lieu au hasard, et que l'esprit a un guide qui le conduit dans ce choix. Mais quel est ce guide?

Nous sommes obligés, pour résoudre cette question, de quitter le terrain où nous sommes

resté placés jusqu'à ce moment. On n'y trouve, on n'y doit trouver aucune espèce d'indication relativement à la nouvelle recherche à laquelle il faut nous livrer. Mais, lorsque nous aurons obtenu un résultat, nous rentrerons sur ce terrain, et nous y trouverons la confirmation de la solution que nous aurons découverte.

Quittant donc le terrain où nous nous étions tenus, au lieu d'examiner les procédés de l'opération qui forme l'idée, nous allons étudier les produits de ce genre d'opération, c'est-à-dire les idées elles-mêmes, et nous y rencontrerons une indication claire et précise sur la nature du guide qui dirige les actes de l'esprit.

En réfléchissant sur ce qui constitue essentiellement l'idée parfaite, telle que la possède un homme adulte, nous remarquons que chacune d'elle n'est rien de plus qu'un terme de rapport établi, soit vis-à-vis d'un système de classification, vis-à-vis un but, un usage; que chacune d'elle, en un mot, n'exprime autre chose qu'une relation. En effet, prenez pour exemple soit l'idée chaise, soit celle de maison, soit un nom de nombre, soit celle d'un certain individu dans une espèce, par exemple, parmi les hommes, vous reconnaîtrez sans peine que les deux premières se rapportent à un usage ou à un but; que la troisième comme la quatrième sont un rapport de classification. Prenez pour exemple

l'idée d'un verbe, vous reconnaîtrez encore qu'elle n'est autre chose que l'affirmation d'un certain rapport d'activité vis-à-vis un certain but, ou de passivité vis-à-vis un certain agent, etc. On pourrait ici multiplier sans peine les exemples, mais ce serait faire une énumération inutile, puisque personne ne sera embarrassé pour l'accroître autant qu'il le croira nécessaire.

On peut conclure de là, avec assurance ce nous semble, que toute idée est un rapport, et par conséquent que l'opération qui constitue l'idée est l'acte d'affirmer un rapport.

Cette conclusion est confirmée par un autre genre d'examen. Nous avons dit que l'activité, en même temps qu'elle formait une unité de diverses impressions cérébrales, engendrait un signe ou *nommait*. Voyons si l'étude de ce qui constitue essentiellement le mot, ne nous conduira pas au même point où nous sommes arrivés en appliquant notre attention sur l'essence de l'idée.

En interrogeant la nature du langage, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il y a une loi de génération des mots, comme il y en a une pour la génération des idées, loi dérivant de celle qui préside à la formation des idées, et qui remplit un office analogue quant à la production des mots. Il y a un principe de nomenclature. Pour le reconnaître il ne faut qu'examiner la syntaxe

d'une langue. On remarque alors qu'il y a un certain système pour engendrer les substantifs, les adjectifs, les verbes, les temps, les pluriels, toutes les relations des mots entre eux, etc. Il est tel que le mode de formation des noms nouveaux est déterminé à l'avance, à ce point qu'un très petit enfant en manifeste déjà le sentiment, même en prononçant les barbarismes à l'aide desquels, lorsqu'il commence à parler, il essaie ordinairement d'exprimer ses idées. La langue française, dont la précision est extrême, n'est pas aussi propre que plusieurs autres pour observer les effets de cette loi. On devra les étudier dans un idiome où, comme dans l'allemand, il est permis à chacun de créer en quelque sorte des mots selon ses besoins.

Ainsi, de même qu'il y aurait chez chacun de nous, antérieurement à la formation de l'idée, connaissance d'une loi de génération des idées, un principe de classification et d'affirmation, de même il y aurait une loi de génération des mots, un principe de nomenclature.

Nous allons maintenant rechercher si cette conséquence que nous avons déduite de l'étude de ce qui constitue essentiellement soit l'idée, soit le langage, est démontrée par un autre genre d'observation appartenant plus directement au terrain sur lequel nous nous étions établis primitivement.

En comparant une civilisation à une autre, une nation à une autre, un certain groupe de siècles à un autre, par exemple, les populations chrétiennes aux populations païennes, on ne tarde pas à reconnaître que, s'il est une certaine somme d'idées communes aux divers temps, aux diverses civilisations, aux chrétiens et aux païens, il en est une autre qui appartient en propre à chacune d'elles. Ainsi les idées de liberté, d'égalité, de fraternité, de charité, d'humanité, de catholicisme, etc., et les mille corollaires qui en découlent, appartiennent aux temps modernes. Les anciens ou ne les connaissaient pas, ou exprimaient par ces mots des idées toutes différentes. L'idée de charité n'existait pas; elle n'a pas encore de nom dans plusieurs langues modernes. Le mot humanité n'exprimait pas, comme aujourd'hui, l'idée de l'unité humaine et de la solidarité commune des hommes de tous les temps, et de tous les lieux passés et à venir.

Nous concluons de là que le *principe des rapports*, en vertu duquel les idées sont engendrées, est, chez chaque homme, une connaissance ou une idée enseignée et préexistante à la formation de toutes les autres.

Pour se figurer en quoi consiste ce principe de rapports, cette loi de formation des idées, qu'on prenne comme exemple la loi qui préside à la formation et à la combinaison des nombres,

Il ne peut être douteux pour personne qu'il y a un système de numération, qu'il en a existé plusieurs qui différaient entre eux, et que toutes les idées relatives à des rapports de nombres, étaient formées diversement selon ces systèmes; il faut donc en conclure que la connaissance du système préexistait à l'usage que chacun en faisait.

Il est au reste un grand nombre d'idées dont l'engendrement peut être rapporté seulement à une connaissance préexistante de ce genre. Telles sont les idées de Dieu, d'âme, de bien et de mal, d'affirmation et de négation, de nationalité et d'individualisme, de dévouement et d'égoïsme, toutes les idées de mathématiques pures, de science pure, etc. Cette observation n'avait pas échappé à Port-Royal, et à beaucoup d'autres logiciens parmi lesquels il faut compter Bossuet. Elle leur avait suffi pour prononcer que la définition vulgaire de l'idée était fausse, c'est-à-dire que celle-ci n'était rien moins qu'une image. « Vous pouvez jusqu'à un certain point, en faisant un grand effort d'imagination, disait Port-Royal, croire apercevoir une forme vague qui vous représentera un triangle; mais avancez dans cette voie, et vous atteindrez bien des idées que vous concevrez parfaitement, et dont cependant nul effort d'imagination ne pourra vous faire apercevoir la forme. Ainsi vous con-

cevez très bien une figure qui aurait mille angles, mais jamais vous ne pourrez la voir en imagination. »

Évidemment des idées de cette espèce sont formées autrement que ne le suppose la définition vulgaire ou celle de la Philosophie de Lyon. Évidemment dans ces cas l'esprit fait autre chose que ramener à une certaine unité des impressions multiples et diverses; c'est lui-même qui se mouvant en quelque sorte spontanément ou *à priori*, crée ces impressions multiples, et parfait ainsi les idées dont il possède déjà le principe de classification et de nomenclature.

On a cherché à expliquer la formation de l'espèce d'idées dont nous nous occupons, et qui ne peuvent être en aucun cas des images, par la théorie de l'abstraction. Cependant il est des idées que celle-ci ne pourrait jamais produire; telles sont celles de Dieu, d'âme, de dévouement, d'égoïsme, etc.; mais quoi qu'il en soit, voici cette théorie : on suppose plusieurs objets présentant, au milieu de toutes les différences qui en caractérisent les individualités, une qualité commune, telle que celle de la couleur, par exemple, et l'on dit qu'au moment où ces objets sont devant nos yeux, il arrive que le spectateur observe et saisit ce qu'il y a de commun entre eux, c'est-à-dire la couleur, et la nomme. Le nom est ce qu'on appelle le mot représentatif de

l'idée abstraite. Mais que décrit-on en réalité dans ce cas? Précisément les mêmes phénomènes que nous racontions tout à l'heure dans notre exposition physiologique des conditions nécessaires des sensations. En effet, cette théorie de la formation de l'idée abstraite suppose une observation active capable d'établir et de saisir des rapports communs et de les nommer. Or, ici, ce qu'il est important de savoir, c'est s'il serait possible à l'observateur de décider que telle ou telle couleur est celle de l'objet, s'il ne possédait pas déjà un système de classification des couleurs; c'est de savoir s'il lui serait possible d'appliquer tel ou tel nom, s'il ne possédait pas déjà une nomenclature des couleurs. Cette dernière question suffit pour résoudre le problème, car personne n'ignore que la connaissance des mots est antérieure chez les hommes à toute opération dont ils puissent se rendre compte. Ainsi un français dira *c'est blanc* et non pas *album est,* et de même chacun selon la langue qu'il aura apprise. Personne même n'ignore que chez l'enfant le signe est antérieur de long-temps au moment où il peut l'exprimer. Il faut donc reconnaître que l'étude de l'idée abstraite, loin de contredire l'opinion que nous avons émise, la confirme en tous points. Mais arrivons aux preuves physiologiques.

Il est certain que les sens, pour servir, ont

besoin de recevoir une éducation. On apprend à voir, on apprend à entendre, à sentir, à goûter et à toucher. L'enfant en naissant ne sait pas faire toutes ces choses. Le cerveau lui-même a besoin d'être instruit. Cette agitation que montre l'enfant qui vient de naître, ces mouvemens des membres qu'il pousse ou jette dans tous les sens, ces mouvemens de la tête et du globe oculaire que l'on remarque chez lui, sont-ils autre chose que les effets d'une force intérieure qui remue tout le mécanisme nerveux pour le mettre en rapport avec le monde extérieur?

Certes ce ne sont ni le cerveau, ni les sens qui s'instruisent eux-mêmes. Pour qu'ils puissent le faire, il faudrait qu'ils eussent en eux quelque chose qui ne serait pas eux, c'est-à-dire une force active qui les poussât à aller chercher; il faudrait encore qu'ils eussent un *criterium* qui leur apprît à établir des rapports. Or, cela n'est pas et ne peut être; ils sont par eux-mêmes entièrement passifs. Ils pourraient éprouver indéfiniment des impressions sans faire autre chose que les éprouver. Il y a évidemment, dans cette circonstance, intervention de la force d'activité dont nous avons parlé plus haut. Les mouvemens deviennent réglés, et l'instruction régulière, dès l'instant où cette force a acquis une notion quelconque du *criterium* qui doit la conduire complétement plus tard.

Ici, on nous objectera ce qui se passe chez les animaux. On nous dira que leur cerveau et leurs sens n'ont pas besoin d'éducation ; qu'une tortue à peine sortie de l'œuf s'achemine vers l'eau où elle doit vivre ; qu'un poulet à peine éclos fait déjà tous les mouvemens qu'il répétera lorsqu'il sera couvert de plumes, etc. Mais un fait en détruit-il un autre, surtout lorsqu'ils appartiennent à des sujets différens? En y regardant bien, l'objection même ne prouve-t-elle pas notre thèse? Quoi qu'il en soit, nous dirons une fois pour toutes, quant à ce qui concerne les animaux, qu'il est absurde de faire intervenir ce genre de considérations lorsqu'il s'agit de nous. En effet, avons-nous conscience de ce qui se passe dans un animal? Est-ce pour eux ou pour nous que nous écrivons des traités de philosophie? A leur égard nous ne sommes certains que d'une chose, c'est que leur système nerveux est arrangé tout autrement que le nôtre ; c'est que l'instinct seul les conduit ; c'est que nous ne pouvons nous servir de ces êtres qu'en tant que cet instinct concorde avec l'usage que nous voulons en faire. A nos yeux, la loi des instincts qui gouverne chaque espèce parmi les bêtes suffit pour en expliquer les mœurs. Il est inutile d'admettre dans ce but, comme la Philosophie de Lyon, une âme des bêtes. Rentrons dans notre sujet.

Nous avons des observations nombreuses de

l'éducation des sens et du cerveau recueillies chez les hommes adultes. On a l'exemple d'hommes aveugles de naissance auxquels la soustraction d'une cataracte congéniale a rendu la vue. Ces hommes ont tous été obligés d'apprendre à voir. A leur premier regard, tout est confondu ; il n'y a rien de plus qu'une masse d'impressions au milieu desquelles ils ne distinguent rien. Il faut apprendre à reconnaître les grandeurs, les distances, les rapports, en un mot, mille différences, travail dont la durée est assez longue. Il en est de même du sens de l'ouïe. Il y a eu des sourds et muets de naissance qui ont recouvré l'usage de l'oreille. D'abord, ils n'entendaient qu'un bruit incommode et douloureux ; puis, ils apprirent à distinguer et reconnaître les sons. Enfin, le même fait se présente tous les jours dans les usages les plus vulgaires de la vie sociale. Chaque profession exerce ses sens d'une manière spéciale ; on exerce, selon que celle-ci l'exige, sa vue, son ouïe, son toucher, son odorat, son goût ; on exerce son cerveau. Mais, chose remarquable, l'homme arrivé à un âge avancé, éprouve beaucoup plus de difficultés que l'homme jeune à instruire ainsi, dans une direction particulière, ses sens et son cerveau. On dit vulgairement que, pour avoir une bonne mémoire, il faut l'exercer beaucoup, et surtout lorsque l'on est jeune. Or, que prouvent ces derniers faits? Que plus l'homme est

jeune et dans le moment de la croissance des organes, plus il est facile à l'activité de produire une détermination de la nutrition dans une direction plutôt que dans une autre.

Sans entrer dans plus de détails, il doit être évident pour tout le monde que ces faits seraient incompréhensibles, si l'on n'admettait pas qu'il y a une activité agissant selon une certaine loi apprise, activité qui opère sur l'organisme nerveux, c'est-à-dire, y détermine, y choisit, ou y favorise, en les faisant répéter, certains groupes d'impressions plutôt que d'autres. Un dernier fait, le plus général de tous ceux que nous pouvons invoquer, achèvera la démonstration. La forme et le développement du cerveau chez les hommes, diffèrent selon les civilisations auxquelles ils appartiennent, ou, en d'autres termes, selon les doctrines sociales d'après lesquelles ils ont agi. Or, qu'est-ce qu'une doctrine sociale? C'est une loi d'activité.

Il nous reste, maintenant, à nous occuper de ce qui constitue le signe ou le fait de *nommer*. Nous donnerons ensuite des exemples d'idées engendrées *à priori* et *à posteriori*, et, enfin, nous conclurons.

Le mot, le nom sont en quelque sorte l'image extérieure de l'idée, l'image extérieure à l'âme. Sans doute, chaque acte de l'âme, chaque idée, y existe sous forme d'une qualité nouvelle acquise par cette âme. On peut, jusqu'à un certain point,

dire qu'il y a un signe spirituel comme il y a un signe matériel. Mais ce n'est point ici le lieu de traiter du premier ; c'est seulement celui de nous occuper du second. Pour l'intelligence de ce qui suit, il suffit de faire la remarque que le signe est double.

Nous venons de dire que le mot ou le nom étaient en quelque sorte une image de l'idée, existante en dehors de la force d'activité ; mais c'est une pure métaphore qui ne peut nous servir à rien de plus qu'à nous fournir un moyen d'introduction.

Le mot est constitué dans le cerveau par des impressions presque aussi multipliées que celles qui sont relatives à l'idée. Chaque mot, entendu ou créé, ne marque pas dans l'encéphale une trace unique. En effet, on possède, en pathologie, des observations de gens qui, après des maladies cérébrales, avaient perdu la mémoire de certaines parties de mots, par exemple, de certaines syllabes, et qui, par suite, ne les entendaient point, et ne pouvaient les prononcer. Ces gens sont obligés de subir à cet égard une sorte de convalescence, c'est-à-dire d'apprendre de nouveau ce qu'ils avaient oublié : il leur arrive ce que l'on remarque ordinairement chez les enfans. Ceux-ci adoptent souvent dans le premier âge certaines combinaisons de sons, qu'ils aban-

donnent ensuite pour prendre l'usage de la langue usuelle.

S'il était permis d'avancer une hypothèse à cet égard, on dirait qu'il y a autant d'impressions cérébrales différentes à l'occasion d'un mot, qu'il y a de sonorités diverses, qu'il y a d'accens, qu'il y a de modes rhythmiques dans ce mot. La pluralité des langues peut être considérée comme une démonstration de cette hypothèse. S'il n'en était point ainsi, il n'y aurait qu'un seul langage articulé; tous les hommes se serviraient du même idiôme. La multiplicité et la variété des sons par lesquels ils expriment leurs pensées, nous prouvent que l'impression cérébrale qui se rapporte au nom, est une existence complétement inerte, complétement indifférente quant à la nature de l'idée.

Le nombre des langues différentes qui existent ou ont existé sur le globe est considérable. Chaque peuple parle un langage qui lui est propre; on en compte aujourd'hui plus de quinze qui sont en usage dans la seule Europe, et se ressemblent si peu, qu'ils établissent entre les hommes des séparations plus difficiles à franchir que les plus hautes montagnes et les plus vastes mers. Mais partout, malgré la variété et la dissemblance des sons articulés, ou des mots par lesquels les idées acquièrent une existence extérieure, partout les idées sont spirituellement les

mêmes. Ainsi les idées, homme, arbre, maison, se traduisent par des sons qui ne présentent point entre eux d'analogie sensible; et cependant ces idées sont positivement les mêmes dans l'esprit. Le signe ou l'acte spirituel ne varie pas (1) : le signe matériel seul diffère. C'est parce qu'il en est ainsi, et seulement parce qu'il en est ainsi, que nous pouvons apprendre, par l'usage, des langues autres que celle qui nous fut enseignée dans notre enfance.

Ainsi, le langage nous rend manifeste qu'il y a deux choses au moins dans l'acte d'affirmation par lequel on nomme, ou dans l'idée de son : savoir ce qui ne varie pas et ce qui varie, ce qui est un et ce qui est multiple, le signe spirituel et le signe matériel.

Or, de même que dans le mot expressif d'une idée il y a deux choses, le sens spirituel invariable, et le son qui le transmet ou la parole, il faut reconnaître qu'il y a aussi, dans la formation de

(1) Cette proposition paraîtra, au premier coup d'œil, en contradiction avec l'une de nos affirmations précédentes, lorsque nous disions que le nombre des idées était proportionné au degré de civilisation. Il n'en est rien cependant. En effet, quels que soient les peuples qu'on examine, ils ont toujours une somme d'idées communes avec tous les autres. Ainsi un Boschimen ne possède peut-être que cinq cents idées; nous, Européens, nous avons toutes celles-là et en outre quelques milliers d'autres.

ce mot, intervention de deux existences ; l'une est l'acte de l'esprit, l'autre est constituée par les modifications cérébrales correspondant au son lui-même.

Que chaque mot articulé, ou son spécial, soit représenté dans le cerveau par des modifications particulières dont la reproduction est rendue plus facile et plus prompte par l'habitude, il n'y a nul doute à cet égard. Les observations médicales rendent ce fait incontestable. Nous ne rappellerons pas une remarque recueillie depuis longtemps, savoir, que les hommes ont des aptitudes diverses pour apprendre des langues, qu'il y a sous ce rapport des individus mieux organisés que d'autres, etc.

Nous choisirons des exemples plus positifs.

On a vu, par suite d'affections cérébrales, comme nous l'avons déjà dit, des individus perdre, selon l'expression des médecins observateurs, la mémoire de mots et de parties de mots, c'est-à-dire, se trouver dans l'impossibilité d'exprimer leurs idées. Ces personnes étaient d'ailleurs parfaitement raisonnables dans toute leur conduite; mais réduites à s'exprimer par des signes, elles faisaient de stériles efforts pour se faire comprendre autrement, jusqu'à ce qu'elles eussent littéralement appris de nouveau à parler. Les faits de ce genre se trouvent partout dans les annales de la médecine. On a pu même,

jusqu'à un certain point, établir les degrés que suivait cette perte de l'habitude des mots. On a remarqué que les substantifs disparaissaient les premiers, ensuite les adjectifs, ensuite les verbes. Il s'est rencontré des cas plus remarquables encore ; on a vu des malades perdre momentanément l'art du langage articulé ; ils prononçaient des mots, mais hors du sens admis, de telle sorte qu'ils mettaient des verbes là où il devait y avoir des adjectifs, ou des substantifs, et réciproquement. Quelquefois dans leurs phrases, il n'y avait pas un seul des mots qui eussent dû s'y trouver pour rendre les idées qu'ils voulaient exprimer. On pouvait reconnaître ce défaut de rapport entre la volonté et son expression, car, d'ailleurs, ils ne manquaient point de raison, et la voix leur faisant défaut, après mille efforts, ils recouraient enfin au langage mimique pour se faire entendre (1). On nous demandera peut-être comment il se faisait que les malades dont il s'agit s'apercevaient que leurs paroles n'étaient pas l'expression de leurs idées. La chose se comprend très facilement. En effet, il va, sans qu'il soit besoin de le redire, que l'acte qui constitue l'idée, touche plusieurs espèces de modifications cérébrales, et celles qui se rapportent au son, et celles qui

(1) Nous avons vu, nous-même, à l'Hôtel-Dieu de Paris, un malade qui présentait ce phénomène remarquable.

se rapportent aux sens de la vue, de l'ouïe, etc., et beaucoup d'autres encore. Il est donc tout simple que les malades, reconnaissant que leur parole ne produit pas les effets qu'ils doivent en attendre, doutent d'abord d'eux-mêmes, ensuite de leur langage, et, enfin, aient recours aux gestes. Il n'est pas rare, chez les vieillards affaiblis par l'âge, et chez lesquels on remarque en même temps une diminution de toutes les facultés physiques, de rencontrer des phénomènes à peu près analogues. On en a vu qui, après avoir su un grand nombre de langues, finissaient par les oublier toutes, ne conservant plus que celle qu'ils avaient le plus long-temps cultivée, celle de leur enfance, et quelquefois le patois de leur pays. Il faut donc admettre que les sons du langage articulé sont représentés dans le cerveau par des modifications multiples quoique correspondantes, et, par suite, que la production du nom exige deux conditions : 1° un acte, et 2° des impressions cérébrales en rapport avec cet acte.

Il y a un grand nombre d'idées qui supposent dans le cerveau deux genres d'impressions diverses, savoir, les impressions multiples, qui se rapportent à l'objet extérieur quelconque qui est tombé sous le sens de la vue, du goût, de l'odorat, du toucher, etc., et les autres impressions non moins nombreuses qui se rapportent au nom donné à cet objet. Il y a un grand nombre d'autres

idées qui n'emportent qu'un seul genre d'impressions cérébrales, savoir, les impressions qui sont relatives au nom. Telles sont, par exemple, les idées de Dieu, d'âme, de cause, d'effet, de négation, d'affirmation, de bien et de mal, de dévoûment, de charité, d'égoïsme, etc., etc.

Quelques philosophes ont soutenu que ces dernières idées étaient de pures notions de l'esprit. Si cette assertion était exacte, on en rencontrerait l'expression dans toutes les langues. Or, il est de fait que le mot n'existe pas partout, et partout où le mot manque, l'idée aussi fait défaut. Ainsi, par exemple, les mots charité et dévouement, ou les synonymes, ne se rencontrent que là où sont les idées, et réciproquement. Nous pouvons donc maintenir que le mot est le signe matériel à l'aide duquel une certaine catégorie d'idées est parfaite. Nous pouvons donc maintenir notre affirmation première, savoir : que l'idée, en toutes circonstances, est l'effet d'un rapport établi activement entre la force d'activité et la passivité cérébrale.

Nous avons dit qu'il y avait un principe de nomenclature qui dérivait du principe des rapports ou de la loi de génération des idées. Mais nous ne l'avons point prouvé. Nous allons essayer de le faire.

Il est à observer d'abord, que toutes les fois que nous n'avons point un mot pour exprimer

une idée, celle-ci reste vague, obscure ; nous ne la possédons point réellement (il faut en excepter seulement celles qui se rapportent directement à nos besoins de conservation, la faim, la soif, le sommeil, etc.). Il est certain qu'il est une catégorie entière d'idées que nous ne possédons nullement si nous n'avons le mot. Telles sont celles qui se rapportent à d'autres existences que celles des choses physiques. Par contre, il est aussi à observer que lorsque nous n'avons que le mot, même lorsqu'il s'agit d'existences métaphysiques, nous n'avons point l'idée, à moins que nous ne possédions une certaine succession de mots qui expriment un certain rapport. Ainsi le mot *Dieu* ne suffit pas pour donner l'idée de Dieu, à moins que nous ne sachions une certaine suite de mots qui nous apprennent quels sont les rapports de Dieu avec les autres êtres. Il faut remarquer encore que toutes les fois que la loi des rapports change, la nomenclature ou la syntaxe est modifiée d'une manière analogue. Ainsi il n'y a pas d'exemple de système nouveau de civilisation ou d'idées, qui n'ait pas engendré une langue nouvelle. On est donc en droit de conclure que le principe de nomenclature a la même source, sort du même critérium que la loi de génération des idées, que c'est une seule et même chose, et que toute la différence vient de ce que l'activité en touchant

la passivité constate, ici, l'effet de l'impression produite par un objet extérieur, et là, produit ou constate un mot. C'est parce que les deux principes ou les deux lois dont il s'agit sont identiques, que la langue est toujours une méthode, la méthode générale et commune des hommes.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que l'on peut faire servir les faits de nomenclature à éclaircir la théorie générale des idées, et réciproquement. Nous allons mettre de suite ce résultat en pratique, en examinant d'abord, par un coup d'œil rapide sur l'économie du langage, s'il est vrai que toutes les idées ne sont autre chose que l'affirmation d'un rapport en vertu d'une notion préexistante. On pourra trouver superflue cette nouvelle recherche démonstrative; mais nos propositions sur la question qui nous occupe sont si nouvelles, que nous craignons encore de ne pas insister suffisamment.

Le lieu de la vérification de notre formule n'est point hypothétique; c'est le langage et la multitude de mots dont il se compose; tous sont représentatifs d'idées. Si donc notre définition est exacte, nous devons trouver que chacun d'eux, d'une manière ou d'une autre, n'exprime pas autre chose que l'affirmation d'un rapport.

Pour démontrer ce fait, il suffirait ici de rappeler les catégories d'Aristote, et de montrer

comment elles sont, de diverses manières, applicables à toutes les idées ou à tous les mots, même aux noms propres. Nos lecteurs trouveront ces catégories citées plus bas.

Nous pourrions encore rappeler que jamais un mot n'est prononcé seul, ou que s'il l'est, c'est parce qu'à lui seul il constitue une proposition, comme oui et non; et nous ferions alors remarquer qu'en étudiant le rôle que donne à ce mot la place qu'il occupe dans la phrase, on trouverait que constamment il exprime un rapport. Nous passons sur ces réflexions préliminaires, bien qu'elles ouvrent la voie à des considérations pleines de fécondité dans la solution de la question que nous poursuivons en ce moment. Nous nous empressons d'arriver aux observations par lesquelles il est démontré que tout mot, en même temps qu'il exprime une idée, représente aussi l'affirmation d'un rapport.

On peut se borner ici à saisir les aspects généraux, laissant à chacun de les multiplier et d'en trouver les développemens. Un travail de détail ou seulement un peu approfondi entraînerait à des longueurs interminables. Lorsqu'on aurait écrit la matière de plusieurs gros dictionnaires, on se trouverait n'avoir pas encore fini. Contentons-nous donc des généralités. Choisissons les principales classes de mots, et n'essayons pas plus que d'indiquer le caractère du principal des rap-

ports qu'ils expriment ; car tout le monde, sans se livrer à un autre examen, admettra que ce qui est vrai sous un aspect, l'est pour tous les autres. Les classes de mots dont nous allons parler, sont les verbes, les adjectifs, les substantifs et les conjonctions. Or, tous les verbes, sauf le verbe être, expriment le rapport de cause à effet, d'activité à passivité, etc. Tous les adjectifs expriment le rapport de substance à accident, d'absolu à relatif, etc. Tous les substantifs expriment le rapport d'être à non être, de créature à créateur, de plus à moins, etc. Les conjonctions, comme le nom, comme l'emploi l'indiquent (et, car, donc, en effet, etc.), expriment les rapports de successivité, etc. Nous ne pousserons pas plus loin cette énumération. Elle est extrêmement incomplète, mais de cela même il en résulte une preuve plus grande que toute idée ou toute affirmation ne peut exister que du point de vue d'une thèse d'affirmation. En ce sens, il est vrai de dire que toute idée est une proposition, selon le sens qu'en philosophie et en grammaire générale on attache aujourd'hui à ce nom. Ainsi *aimer, aimant,* suppose un rapport entre quelqu'un qui est le sujet ayant pour attribut d'aimer, et quelqu'un ou quelque chose qui est aimé. Ainsi le mot chaise exprime un sujet dont l'attribut est d'avoir été créé pour s'asseoir. Ainsi le mot bon exprime qu'il existe un sujet

dont l'attribut est d'être jugé tel vis-à-vis d'une certaine loi, etc. Ces remarques pourront paraître puériles à quelques lecteurs; mais les hommes qui réfléchiront verront que c'est dans les recherches de ce genre que réside le moyen de former la véritable anatomie de la pensée humaine. Quant à nous, nous ne nous y arrêterons pas davantage, persuadé que nous en avons assez dit pour que les hommes de bonne foi se rangent à notre avis. On nous demandera sans doute quel est ce *criterium*, quelle est cette base d'affirmation, cette notion préexistante de rapports qui préside à la formation des idées et des mots? Mais ce n'est pas ici le lieu de nous expliquer sur ce sujet; c'est une question que la métaphysique est appelée à résoudre, et qui ne regarde pas la logique. Nous ne la déplacerons pas.

Il nous reste, pour terminer, à montrer comment une affirmation existante peut produire, en quelque sorte *à priori*, des phénomènes cérébraux et sensuels, avec une telle exactitude et une telle perfection, qu'ils simulent complétement la réalité, et aussi par contre, comment la force d'activité produit une affirmation sur les élémens qui lui sont fournis par la passivité cérébrale. Nous commencerons par donner des exemples de ce dernier cas.

Nous prenons pour premier exemple de ce second cas, ce qui se passe dans l'état de rêve.

On s'est servi de cet exemple comme d'une preuve en faveur de la définition où il est dit que l'idée est une image. C'est par cette raison que nous l'avons choisi. En effet, alors l'homme assiste à une sorte de spectacle intérieur ; il voit non seulement des objets, mais se développer de petits drames où rien ne semble manquer, ni les personnages, ni la parole, ni la mise en scène. Mais, si nous apportons dans l'étude de ce fait l'attention qu'il mérite, nous y trouverons une preuve de plus de ce que nous avons déjà dit. Cherchons d'abord à quelle occasion ont lieu les phénomènes nerveux intra-crâniens dont la perception constitue le rêve. Les points de départ de ces phénomènes sont de deux espèces. Dans l'une, nous rangeons toutes les souffrances, tous les états organiques qui, dans l'état de veille, engendreraient un appétit, un besoin, un malaise ; tels sont, par exemple, la faim, la soif, etc. S'ils ne sont pas assez énergiques pour exciter le réveil, ou si la fatigue générale et le besoin de repos sont trop considérables pour que des sollicitations de ce genre puissent en vaincre les effets, il arrivera toujours néanmoins que des impressions en rapport avec la cause auront lieu dans le cerveau. Celles-ci, par suite des unions sympathiques, c'est-à-dire des unions établies entre les diverses parties du système nerveux cérébral, soit par l'organisation primi-

tive elle-même, soit à l'aide de cette organisation développée par l'habitude, celles-ci susciteront certaine suite d'impressions correspondantes, assez déterminée, puisqu'autrefois, et encore aujourd'hui dans plusieurs cas, les songes sont un moyen de diagnostic aux yeux des médecins. Or, dans l'état de rêve, nous assistons au spectacle de cette succession à peu près régulière d'impressions ; lorsqu'elles passent devant nous, nous les nommons exactement comme nous faisons lorsque nous sommes dans l'état de veille. Il se présente cependant dans le rêve deux circonstances qui donnent à cet état un caractère particulier. D'abord, les impressions ne se succèdent pas d'une manière régulière, c'est-à-dire comme elles auraient lieu dans la veille ; mais bien que l'existence d'un lien vraiment matériel soit nécessaire pour que la succession ait lieu, il arrive qu'entre plusieurs voies ouvertes à chacune d'elles dans la durée de la succession, elles suivent de préférence la direction des nerfs les moins fatigués, c'est-à-dire de ceux que dans la veille on a le moins employés, le moins épuisés ; de telle sorte que le rêve se compose d'une suite de tableaux plus ou moins bizarres, et en quelque sorte d'amalgames en réalité impossibles. Un autre fait est à remarquer encore ; les objets qui sont aperçus, le sont toujours d'une manière incomplète ; ainsi, un homme sera représenté

par une forme seulement, par une partie de lui-même, le reste étant dans une sorte d'obscurité. On prononcera, avec autant de certitude que l'on peut en posséder en rêvant, que cet homme est un tel, et cependant on verra en même temps que la ressemblance n'existe pas, etc. Il n'est personne qui n'ait pu faire ces observations sur lui-même; il est de ces états entre la veille et le sommeil, où le souvenir du rêve peut encore être gardé quelques instans, assez pour que l'on ait le temps de réfléchir sur ce que l'on éprouvait, et s'en rendre compte.

Il est des rêves dont le point de départ paraît être le cerveau lui-même. Les physiologistes admettent que ceux-là résultent ou de l'action de quelques portions du système nerveux intra-crânien qui n'a pas été exercé dans l'état de veille, et se trouve en parfait état d'agir lorsque tout le reste de l'organe est fatigué. Les rêves peuvent résulter encore du mouvement d'un point qui aura été surexcité dans l'état de veille, et qui, à cause de cela, se trouvera le siége d'une circulation réparatrice plus active (1). Dans cette circonstance, il n'arrive pas autre chose que dans le cas précédent, sauf que l'énergie est plus grande, l'intervention

(1) Nous expliquerons plus tard dans cet ouvrage et dans un mémoire spécial, comment le système nerveux peut être le siége de ces phénomènes remarquables.

de l'esprit plus régulière, et que la succession des impressions est assez suivie, assez bien nommée pour qu'il en résulte quelquefois les phénomènes très remarquables du somnambulisme.

En analysant ainsi l'événement du rêve, on ne trouve rien d'autre que les phénomènes déjà remarqués dans l'état de veille ; ce sont des impressions partielles, incomplètes qui se succèdent ; la première provoquant la seconde, et ainsi de suite ; chacune d'elles est peut-être entière comme impression partielle, mais elle n'est point accompagnée de toutes celles qui, dans l'état de veille, y sont en quelque sorte jointes par ce seul fait qu'elles émanent d'une réalité. Ainsi, d'un homme, on ne voit souvent que la tête, et encore d'une manière vague, le reste du corps étant représenté par un vide obscur et sans contours positifs ; ainsi un objet qui, dans la réalité, a une couleur déterminée, se présente avec des couleurs étrangères, et qui en font quelque chose de monstrueux, etc. Cependant, au fur et à mesure que ces impressions passent sous les yeux de l'âme, elle les nomme, et cela suffit pour que le spectacle existe jusqu'à un certain point. Il reste à chercher en vertu de quoi nous oublions facilement ce genre d'opérations. Cette question sera traitée ailleurs.

L'étude du rêve nous conduit à celle des hallucinations ; mais les conditions de la production

de celles-ci ne sont pas toujours pareilles à celles que nous avons reconnues dans le cas précédent, et aussi nous trouverons, dans l'examen du sujet que nous allons aborder, les moyens de faire un pas dans la théorie de la formation de l'idée. Il existe en effet deux espèces absolument différentes d'hallucinations. Dans les unes, la force d'affirmation ou l'esprit agit, comme dans le rêve, après que la passivité cérébrale a été mise en mouvement par une cause quelconque; dans les autres, au contraire, la force d'affirmation se mouvant en quelque sorte spontanément, produit les phénomènes cérébraux qui doivent compléter les idées qu'elle engendre. Les hallucinations de la première espèce pourraient être nommées hallucinations passives ou *à posteriori;* celles de la seconde, hallucinations actives ou *à priori*. Nous allons citer un exemple de chacune de ces espèces, bien que ces citations aient pour résultat d'étendre encore ce fort long paragraphe; mais les faits dont il s'agit nous paraissent d'autant plus mériter une description, que jusqu'à ce jour, quelle qu'en fût l'importance philosophique, on les a laissé enfermés dans les recueils d'observations médicales.

Voici un exemple d'une hallucination passive : Un homme était poursuivi par l'audition d'une voix grave et menaçante, qui semblait articuler à ses oreilles ces mots : « Tu ne m'échapperas

pas! » Fatigué de cette menace qui venait l'interrompre en tous lieux et en toutes circonstances, qui ne lui laissait ni repos dans le travail, ni joie dans le plaisir, ni sécurité dans le sommeil, il consulta la médecine. On lui dit qu'il était victime d'une hallucination; on lui recommanda de changer de lieu et d'aller jouir des distractions actives et fatigantes de la vie champêtre. Il courut en effet à la campagne, et son terrible compagnon parut l'avoir quitté. Il passa une quinzaine de jours dans une activité sans interruption, et dans une satisfaction indicible. Un jour, où, à l'heure du silence des champs, il se livrait à un repos de quelques instans, lorsqu'admirant les beaux lieux au milieu desquels il avait retrouvé la sécurité, il se félicitait du bonheur qui recommençait pour lui; la méchante voix se fit encore entendre, lui répétant son « tu ne m'échapperas pas! » Dès ce moment il crut la médecine impuissante. On a perdu ce malade de vue (1).

Il n'est besoin d'aucune réflexion pour faire comprendre l'analogie qui existe entre ce qui se passe dans ce cas, et ce qui se passe dans le rêve; les observations de ce genre sont nombreuses.

(1) Nous racontons cette histoire de mémoire. Nous l'avons empruntée à un recueil où M. le docteur Bayle a réuni un grand nombre d'observations authentiques du même genre. Nous n'avons pas ce recueil sous la main.

Les hommes les plus grands et les plus raisonnables n'en sont pas exempts. Il nous suffira de rappeler les singulières hallucinations auxquelles étaient sujets Pierre-le-Grand et notre Pascal.

Voici deux exemples du mode d'hallucination contraire à celui que nous venons de décrire. Il va s'agir ici d'hallucinations actives ; la première observation a été recueillie par nous-même, et la personne qui en fut quelque temps victime, est encore vivante et pleine de santé.

Une dame très sensible était convalescente d'une inflammation des poumons. Le traitement l'avait beaucoup affaiblie, et les saignées, comme il arrive toujours, avaient considérablement accru la susceptibilité d'un système nerveux déjà très excitable. Cette dame était logée dans un appartement situé au fond d'une grande cour, ou plutôt d'un petit jardin. Aucun bruit n'arrivait jusqu'à son lit. Cette description des lieux n'est pas indifférente ; car on a remarqué que le silence était favorable à la production du phénomène dont nous nous occupons. Cette dame avait une jeune sœur qu'elle aimait beaucoup, mais qu'on avait éloignée parce qu'elle était mourante. Cette jeune fille mourut en effet ; elle n'existait plus, ou cessait d'exister au moment où l'hallucination commença ; bien entendu, qu'afin de ne pas nuire à la convalescence de notre dame, on lui tint caché le malheureux évé-

nement, comme on lui avait dissimulé toutes les circonstances qui, d'avance, le rendaient certain. On s'était arrangé au contraire pour lui donner le meilleur espoir. Néanmoins notre convalescente était très inquiète; elle demandait toujours des nouvelles de sa sœur; elle doutait de celles qu'on lui donnait, et des paroles d'amitié qu'on lui apportait en son nom. Bientôt, cette dame ne nous demanda plus rien, et néanmoins elle paraissait plus triste encore qu'auparavant; l'appétit disparut; les forces commencèrent à tomber. Je remarquai ces signes fâcheux, et n'en trouvant point de cause organique, je les attribuai à une cause morale. J'expliquai mon embarras à la malade, et je la suppliai de me tout dire; car si la médecine a quelque puissance sur le corps, elle n'en a aucune sur la volonté. Elle m'avoua qu'elle ne doutait pas de la mort de sa sœur; qu'elle la voyait tous les jours s'avancer d'un angle de sa chambre, qu'elle me désignait, et venir tristement s'asseoir au pied de son lit. Elle voyait cela en plein jour et parfaitement éveillée. Je lui dis qu'elle était victime d'une hallucination qu'elle avait produite elle-même en se préoccupant incessamment du danger de sa sœur. Pour la faire cesser, on remplaça la solitude et le silence, qui régnaient ordinairement dans l'appartement, par du bruit et des distractions. On appela les petits enfans de

cette dame; on les fit jouer devant elle. Le moyen réussit, et la convalescence reprit une marche croissante qui conclut enfin à la santé.

Passons à un second exemple de la même espèce d'hallucination.

Il s'agit, dans cette observation, d'une jeune fille, qui, après s'être long-temps refusée, par sentiment religieux, aux sollicitations de ses parens, qui voulaient la marier, après avoir épuisé tous les moyens de résistance qui étaient au pouvoir d'une personne de son âge, céda enfin, et consentit à ce que l'on voulait d'elle. Il y avait à peine six mois qu'elle avait changé d'état, lorsque son mari fut obligé de s'absenter pour ses affaires et de la laisser seule. Ce n'était pas sans appréhension qu'il s'éloignait; car il ne lui avait pas échappé que sa femme n'avait pas cessé de craindre d'avoir commis une grande faute en se mariant, et se considérait comme atteinte d'une souillure ineffaçable. Il partit néanmoins. La jeune dame supporta facilement les premiers jours de cette séparation passagère. Mais, voici qu'un jour où elle était étendue sur un lit de repos, préoccupée de l'idée qui ne la quittait pas, voilà qu'elle voit la chambre s'agrandir et devenir une immense salle; un meuble, qui était entre les deux fenêtres, prend la forme et les ornemens d'un grand autel; sur le tabernacle, là où est placé le crucifix, elle voit

apparaître Jésus-Christ en costume d'évêque ; il la regarde d'un air menaçant. Bientôt l'autel disparaît, et la salle semble grandir encore et devenir plus sombre. Alors de toutes parts apparaissent des êtres revêtus de formes effrayantes et bizarres ; les uns ont la figure d'un squelette, les autres d'un écorché, d'autres présentent des lambeaux de chairs pourries ; cette troupe horrible crie, hurle, et ouvre une large ronde. A cette vue, notre jeune dame se lève, ouvre la porte, sort de son appartement, et fuit jusque dans la cour, en poussant des cris. — On l'interrogea en vain ; elle refusa de répondre : ce n'était qu'avec crainte cependant qu'elle rentrait dans la fatale chambre, car elle ne doutait pas de la réalité de ce qu'elle avait vu ; elle se croyait damnée et livrée au démon. La préoccupation de sa faute s'était accrue, et c'était un motif pour que la vision eût lieu de nouveau. En effet, l'hallucination se renouvela, et avec des circonstances qui la rendaient plus redoutable encore ; ces fantômes hideux répandaient une odeur insupportable ; ils se présentèrent armés de fouets, et la victime se sentit frappée et poursuivie jusqu'en dehors de son appartement ; car chacune de ces scènes se terminait toujours de la même manière, par la fuite de la malheureuse dame et par des cris.—Enfin, ses parens étonnés, alarmés, la pressèrent de telle sorte qu'elle avoua tout. On appela les médecins ;

ils lui dirent que c'était une hallucination qu'elle avait en quelque sorte créée elle-même par la préoccupation à laquelle elle se livrait depuis six mois. — « Non, répondait-elle, ce n'est point une erreur de mes sens; je les voyais, je les sentais, je les entendais, j'éprouvais la douleur de leurs coups; à quoi me fier donc, si, pour connaître la réalité, je ne puis plus croire à ce que je vois, je sens et je touche! » — On parvint enfin à la persuader. Les distractions, le mouvement, guérirent la jeune dame d'une hallucination devant laquelle autrement sa raison devait succomber (1).

Les observations du même genre ne manquent point dans les annales de la médecine, mais il est inutile de les multiplier ici davantage. Il est évident que dans les hallucinations de cette seconde espèce, il se passe exactement l'inverse de ce que nous avons observé dans le rêve. Dans celui-ci, le phénomène nerveux est primitif, et on lui donne un nom au fur et à mesure qu'il apparaît. Dans l'hallucination précédente, au contraire, le phénomène cérébral est produit par notre activité spirituelle propre; il est créé *à priori* en quelque sorte. En effet, que remarquons-nous dans les circonstances citées? Une grave préoccupation, mais une préoccupation active et volontaire

(1) Cette histoire est encore du nombre de celles que M. le docteur Bayle a recueillies.

qui agit énergiquement sur le cerveau, et qui, en y suscitant toutes les impressions correspondantes, se crée ainsi un spectacle en rapport avec elle-même. Ici, l'on peut rigoureusement dire que l'homme appelle les impressions cérébrales et les commande, en commençant par les vouloir ou les nommer ; alors, comme des esclaves obéissans, convoqués par une baguette de fée, elles apparaissent, et si nettes, et si bien dessinées, qu'elles ressemblent à la réalité même.

Si le phénomène dont il s'agit, s'offre rarement dans la plénitude de force que présentent les observations citées, il est très commun à un moindre degré d'intensité ; on l'appelle alors imagination. On lui doit, dans les arts, toutes les grandes compositions qui ont un cachet d'originalité. Qui ne sait que c'est par un effort de ce genre, que le musicien entend, en lui-même, à l'avance, l'orchestration entière qu'il va écrire? Beethoven était sourd à l'époque où il créa quelques uns des morceaux dont il a enrichi non pas la musique seulement, mais l'art de composer. Qui ne sait que c'est par un effort pareil, que le peintre, que le sculpteur, reproduisent les traits de leurs amis absens ou morts? Nous avons lu, quelque part, l'histoire d'un peintre qui, en composant des œuvres de pure imagination, croyait réellement voir devant lui les objets qu'il plaçait sur sa toile; qui regardait alors et étudiait des yeux comme si

quelque chose eût réellement posé; qui, en un mot, éprouvait dans ses momens de verve de véritables hallucinations, etc. Si l'on se donnait la peine d'observer, on trouverait que les cas analogues sont des plus communs, et qu'il n'est personne à qui il ne soit arrivé mille fois d'avoir par la volonté produit des idées pareilles.

L'influence de la force d'affirmation est si grande, qu'en agissant sur le cerveau, elle va jusqu'à créer des dispositions nerveuses qui affectent l'organisme physique tout entier. Ainsi, on a vu des individus qui ayant attribué à une boisson innocente les qualités d'une potion purgative, ont éprouvé cependant tous les phénomènes d'une superpurgation : on a vu, au contraire, les effets d'un médicament détruits complétement par une conviction qui donnait à ce moyen des propriétés différentes de celles qu'il possédait réellement. Il n'est peut-être pas un médecin qui ne puisse citer un exemple de ce dernier genre; et voilà pourquoi aussi la confiance des malades est importante pour assurer la cure des maladies. On a remarqué des femmes qui en simulant des attaques de nerfs, ou voulant en avoir, ont fini par en éprouver de très réelles et de très douloureuses. Quelques observateurs ont cru reconnaître qu'une vive et constante préoccupation relative à la crainte de certaines affections morbides, déterminaient l'apparition de ces affections elles-mêmes. On peut ranger la

nostalgie parmi les effets de la force d'affirmation : celle-ci, comme on le sait, est souvent mortelle. Il est certain que, dans un grand nombre de cas, c'est la volonté qui crée les passions, et excite primitivement la vitalité des organes, etc. Les faits de ce genre sont innombrables et n'ont pas besoin de commentaires. Ils sont trop évidemment en rapport avec ce que nous avons dit précédemment, pour qu'il soit nécessaire d'y ajouter des développemens explicatifs. Il faut d'ailleurs nous hâter de terminer cette longue dissertation.

Conclusion. — Nous avons prouvé que l'*idée* n'était point l'image d'un objet existant devant l'esprit, en démontrant que le résultat cérébral des impressions transmises par les sens à l'occasion d'un objet extérieur, n'était jamais unique, mais était au contraire constitué par une pluralité de modifications diverses. — Nous avons prouvé que cette pluralité de modifications diverses existant dans le cerveau, n'était jamais ramenée à l'unité que par un acte de l'esprit. — Nous avons prouvé que, dans aucun cas, une idée n'était une pure notion de l'esprit, en démontrant que l'idée n'existait jamais, ou n'était point parfaite si elle n'était le résultat simultané d'un acte spirituel et d'une espèce quelconque de modifications cérébrales. — Nous avons vu que les idées se divisaient en deux classes : 1° celles

qui, quoique émanant d'un même acte, possédaient deux systèmes de modifications matérielles, l'un relatif à la sensation, l'autre au nom; et 2° celles qui sont en rapport avec un seul système matériel, celui qui est relatif au nom. — Nous avons prouvé que l'idée n'était pas autre chose essentiellement que l'affirmation d'un rapport, et nous avons appelé l'esprit force d'affirmation. — Nous avons dit que l'affirmation d'un rapport supposait la connaissance de la loi des rapports, et nous avons prouvé que cette connaissance était, en effet, chez l'homme, préexistante à la formation des idées. — Nous avons ajouté que de même qu'il existait chez nous un principe d'affirmation, c'est-à-dire connaissance d'une loi de génération des idées, antérieurement à la formation des idées elles-mêmes; de même il existait un principe de nomenclature antérieur à la formation des noms; et nous avons prouvé que ces deux principes ou ces deux lois étaient identiques. — Nous avons enfin prouvé que la force d'affirmation engendrait des idées de deux manières; savoir : *à priori*, en créant des impressions cérébrales, et *à posteriori*, en se bornant à établir des rapports d'unité, de relations et de nomenclature. — Nous concluons de cet examen que l'opération logique qui constitue l'idée doit être définie : *un acte d'affirmation en vertu d'une connaissance préexistante.*

Nous ne devons pas négliger en terminant d'insister une dernière fois sur la différence que cette définition présente particulièrement avec celle admise par la Philosophie de Lyon. Cette dernière peut être acceptée par des matérialistes. Ceux-ci, en effet, se sont bornés à en changer un seul mot; ils ont mis à la place d'esprit le nom de cerveau, et la définition leur a ainsi parfaitement convenu. En outre, de cette formule il découle que l'homme peut par lui-même arriver à la connaissance. Dans celle que nous proposons, il n'en est point ainsi. Il en résulte, au contraire, que l'homme ne serait rien sans l'éducation, et, partant, que l'humanité et le progrès ne seraient pas sans la révélation. Nous croyons notre définition catholique et vraie, conforme à ces mots de l'Apôtre : *fides ex auditu*. Nous croyons l'autre païenne, anti-progressive, déiste ou matérialiste, et fausse.

§ IV. — DES DIVERSES ESPÈCES D'IDÉES.

Dans les traités classiques de philosophie, après avoir défini l'idée, on passe à l'examen des diverses espèces d'idées. Nous ne nous avancerons qu'avec précaution sur ce terrain; nous nous garderons de nous engager dans un dédale de distinctions, de définitions et de classifications où la critique serait inutile et sans but,

car il se trouverait peu de lecteurs assez patiens pour suivre nos pas. C'est ici le lieu où se sont accumulées les conséquences de toutes les doctrines qui ont donné des théories sur l'origine des idées. Il serait donc absurde à nous d'enfler notre ouvrage d'une discussion qui s'appliquerait à quelques conclusions secondaires des systèmes dont nous devrons attaquer plus tard les principes généraux dans l'ontologie, ou mieux encore de systèmes depuis long-temps jugés, et qui ne comptent plus que parmi les curiosités historiques. D'ailleurs cette richesse, cette accumulation de distinctions et de classifications dont on a grossi les préliminaires de la logique, ne sert à autre chose qu'à charger la mémoire des élèves d'un bagage qu'ils ne peuvent long-temps porter, sous peine de succomber sous le fardeau, et dont aussi ils ne tardent guère à se débarrasser. La multiplication des règles produit dans le raisonnement un effet semblable à celui qui résulterait dans une machine de la multiplication des rouages et des frottemens, le mouvement en devient plus difficile et souvent impossible.

Parmi les distinctions de diverse origine, restées en usage dans les écoles, nous ne parlerons que de quelques unes.

La première distinction sur laquelle on s'arrête en général, est celle des idées *simples* et des idées *complexes*. Donnons des exemples des unes

et des autres; cette voie sera plus courte et plus intelligible que celle d'une définition. Les idées de négation, d'affirmation, d'unité, sont appelées *simples;* sont *complexes* celles de machine, d'horloge, d'animal, etc.

Après cette division première, on passe ordinairement à celle des idées en *claires* et en *confuses* ou *obscures*. On dit qu'une idée claire est celle que nous apercevons tout entière, et l'on ajoute que toutes les idées simples sont dans ce cas. Suivant nous, cette définition doit être changée, et l'on doit dire que l'idée claire est celle dont nous connaissons bien les rapports. Quant aux *idées confuses*, on reconnaît d'abord qu'elles ne peuvent se rencontrer que parmi les idées complexes. Selon la Philosophie de Lyon il n'en existe pas.

Ordinairement on traite ensuite de la division des idées en *concrètes* et en *abstraites*. On appelle *concrètes* celles que l'esprit perçoit entièrement du premier coup. On appelle *abstraites* celles qui sont le résultat de l'opération de l'esprit, que nous avons décrite plus haut page 224. La classe des idées abstraites est le sujet de nouvelles divisions que l'on exprime par ces mots idées *universelles*, *particulières* et *singulières*.

Il est inutile d'étendre davantage cette énumération que chaque auteur de philosophie agrandit ou resserre en quelque sorte à son gré. Nous aurions encore à parler des idées de *substance* et

de *mode*, des idées *adéquates* et *inadéquates*, des idées *absolues* et *relatives*, etc. La logique de Port-Royal enfle encore cette nomenclature de celle des *universaux* et des *catégories;* mais les scholastiques les rangeaient parmi les méthodes. Nous en traiterons à cette place.

§ V. — DES SIGNES ET DU LANGAGE.

La Philosophie de Lyon divise les signes en deux espèces, ceux qu'elle nomme *naturels* et ceux qu'elle nomme *arbitraires* ou d'institution humaine. Cette division ne peut être critiquée; mais il n'en est pas de même des appellations dont on s'est servi pour l'exprimer. L'une est inexacte, et la seconde emporte un sens faux et contraire même au système qu'a adopté l'auteur du traité dont il s'agit. Ces noms, il nous semble, doivent être remplacés par ceux de *signes instinctifs* et de *signes volontaires* ou intellectuels. Dans les premiers, par la force seule du mot, sont rangés tous ces gestes, ces cris qui sont les symptômes des impressions purement animales; dans les seconds, tous les actes, soit la parole, soit la musique, soit l'architecture, soit la peinture, etc., par lesquels l'homme donne à ses idées une existence matérielle extérieure, et les communique aux autres.

La Philosophie de Lyon, après avoir défini la

parole « un son articulé par l'homme dans l'intention de signifier quelque chose » (*sonus articulatus ab homine prolatus cum intentione aliquid significandi*), traite de l'origine du langage. Nous allons rapporter les termes principaux de l'argumentation très courte, par laquelle elle prouve que le langage a été révélé. L'auteur fait observer d'abord qu'il n'y a aucun rapport fixe entre les sons par lesquels les hommes expriment leurs idées, et ces idées elles-mêmes; que loin de là les hommes expriment des idées semblables par des sons qui diffèrent autant que les peuples; en sorte qu'il y a autant de langues qu'il y a de nations. Il conclut de là que le langage n'est point d'origine naturelle, ou en d'autres termes, qu'il est un effet de l'éducation, et non de l'organisation. Il montre ensuite qu'il n'est point non plus un fait d'institution humaine, ni le résultat d'une convention; car, pour qu'il en fût ainsi, il eût fallu que les hommes pussent s'entendre entre eux avant d'être convenus des moyens de s'entendre, c'est-à-dire qu'ils parlassent avant de parler. De là il conclut qu'il faut accepter la tradition qui nous a été transmise par Moïse, savoir, que le langage a été révélé. Enfin, de ce que la plupart des idées ne se rapportent à aucun objet sensible, à aucun objet que l'on puisse montrer ou toucher, en même temps que l'on en répéterait le nom; de ce que

encore l'expérience prouve que la mère apprend à son enfant mille choses qui sont purement intelligibles, et qu'elle ne pourrait lui désigner du doigt; il en conclut que la parole suffit pour enseigner à parler.

Cette argumentation nous paraît pleinement démonstrative, et complétement suffisante pour tous ceux qui voudront bien en faire l'objet d'une attention sérieuse. Nous ne croyons cependant pas inutile d'y ajouter quelques mots; le sujet est si important, la question si fondamentale, que c'est un devoir d'insister.

La question de l'origine du langage est une de celles qui ont été les plus controversées dans le dernier siècle; non pas qu'elle offrît, plus que toute autre, un vif attrait à la curiosité, mais parce qu'elle n'est évidemment susceptible que de deux solutions, et que la solution emporte nécessairement une démonstration négative ou affirmative sur ce qui est considéré comme le point culminant de la philosophie, sur la réalité de la révélation et la véracité des livres sacrés. Si en effet il est prouvé que le langage n'est point d'invention humaine, il faut de toute nécessité admettre qu'il est un don de Dieu, une révélation qui a donné à l'homme une seconde existence, l'existence sociale. La conclusion eût été différente si on avait pu prouver que le langage était inné, ou d'invention humaine; bien qu'il

restât encore, pour nier l'existence de Dieu, à démontrer soit que l'homme avait pu se créer lui-même, soit que l'espèce humaine était infinie, sans commencement ni fin (difficultés de toute manière insolubles), au moins pouvait-on assurer que la révélation n'était pas nécessaire. Dans ce cas, on pouvait avouer le déisme, dire que la loi morale ne venait pas de Dieu, mais du cœur de l'homme ; que Dieu ne se mêlait pas des affaires de ce monde, etc. ; et l'athée, en ajoutant l'absurdité de l'éternité du monde, pouvait se reposer dans les ténèbres de ses doctrines sensualistes. Aussi le problème dont il s'agit fut l'un de ceux où le combat entre les deux partis philosophiques fut le plus vif, et où il fut déployé le plus d'efforts, et montré le plus de ressources.

Nous allons exposer le système des *anti-révélationnaires* (qu'on nous permette de créer ce mot). Nous choisirons, pour leur représentant, l'homme qui chez nous fut leur interprète le plus habile, celui que les encyclopédistes adoptèrent à ce titre, et qui en se rangeant dans la classe des déistes, c'est-à-dire en adoptant Dieu, la création et l'âme, se débarrassait dans les questions d'origine, du plus grand nombre de difficultés, l'abbé Condillac enfin (1).

(1) Nous suivons ici l'excellente analyse de ses œuvres faite par Naigeon dans l'*Encyclopédie Méthodique*. Voyez article *Condillac*.

Condillac distingue trois espèces de signes : « 1° les signes accidentels, ou les objets que « quelques circonstances particulières ont liés « avec quelques unes de nos idées, en sorte qu'ils « sont propres à les réveiller ; 2° les signes natu- « rels ou les cris que la nature a établis pour les « sentimens de joie, de crainte, de douleur, etc.; « 3° les signes d'institution, ou ceux que nous « avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un « rapport arbitraire avec nos idées. »

Nous écarterons d'abord de la discussion la première de ces trois classes ; elle n'existe pas. En effet, il ne s'y agit point de signes, mais de sensations. A moins de tomber dans la confusion des langues, il faut recevoir le mot *signe* dans l'acception usitée, c'est-à-dire comme quelque chose de matériel propre à faire passer un sentiment, une pensée, une idée, d'un être vivant dans un autre. Passons donc de suite à la seconde classe. Il est question ici seulement de ce que, dans un langage rigoureusement physiologique, nous appellions tout à l'heure des signes instinctifs. Or, ceux-là ne se composent pas seulement de cris, mais des gestes automatiques, des mouvemens de la face et des yeux, etc., qui les accompagnent presque toujours. Rarement et peut-être jamais le cri n'est isolé ; en ce moment il y a une presque simultanéité de convulsions musculaires, déterminée par des sympathies organi-

ques internes, qui sont innées aussi bien que l'organisme lui-même; cette simultanéité de convulsions est en même temps la cause des cris, des changemens dans le regard, le visage, les gestes, les mouvemens du cœur, etc., qui constituent l'aspect d'une passion instinctive.

Condillac prétend que pour comprendre ce genre de signes, il faut les avoir observés plusieurs fois, et y avoir joint l'idée de la cause qui les a provoqués. Nous soutenons que cela est faux, et ici nous avons l'observation pour nous. Les signes des impressions et des passions instinctives normales sont fixes et déterminés sous tous les rapports, dans chaque espèce animale; ils sont invariables, de telle sorte qu'aussitôt émis, aussitôt ils provoquent l'imitation de la part de tous les individus de l'espèce qui sont présens; n'eussent-ils même jamais été prononcés devant eux. Ainsi la peur se transmet à tout un troupeau; ainsi la colère provoque la colère, etc. Les signes des états organiques anormaux ou exceptionnels, sont les seuls qui aient besoin d'être appris; ce sont ceux-là qui constituent la symptomatologie médicale et vétérinaire. Or, les animaux, que meut l'instinct, vivent en troupe, sans autre lien que la faculté d'imitation; par l'effet de celle-ci, le sentiment de l'un des animaux attroupés devient commun à tous les autres aussitôt qu'il en a émis les signes

instinctifs. Quant aux autres, ils ne sont point communicables. Aussi les animaux n'ont point encore, que nous sachions, institué de médecins.

Il suffit de nous observer nous-mêmes, pour reconnaître comment les signes instinctifs se produisent et se propagent par une imitation aussi instinctive que la cause elle-même. Sans doute, par suite des conditions d'existence qui nous sont propres, par suite de la présence d'une volonté libre qui a façonné notre organisme, l'apparition du simple instinct est chose rare parmi nous, mais il est cependant des circonstances où il se manifeste; c'est surtout lorsque nous nous soumettons à un spectacle, et que nous nous y plaçons complétement *à posteriori*. Alors nous imitons en nous-mêmes les sentimens qui nous sont transmis souvent par le seul son. C'est ce qui arrive lorsque certaines accentuations musicales vraies sont prononcées devant nous; c'est ce qui arrive lorsque nos oreilles sont frappées de certains cris de douleur, ou de tristesse, ou de terreur. A ces auditions, nous sommes émus jusqu'au fond des entrailles; et ce n'est point ici une parole de poète, mais un fait d'observation. Le geste seul, dans d'autres cas, produit des effets d'imitation effrayans. Ainsi, il existe des milliers d'exemples qui prouvent que l'hystérie, l'épilepsie, le vomissement, se gagnent par la seule vue d'un accès de ce genre, etc. Les annales de la science

ont recueilli des observations d'imitation instinctive plus extraordinaires encore ; mais ce n'est pas ici le lieu d'en parler ; et tous ces actes de symphatie ne sont point choses apprises, choses de convention, car il est prouvé que nous y sommes d'autant moins soumis, que nos facultés instinctives sont moins vierges en quelque sorte, et qu'elles ont été plus modifiées par l'éducation et l'instruction.

Et ne tirez pas une objection de ce que vous aurez aperçu dans les amphithéâtres des hôpitaux consacrés aux grandes opérations. Vous avez vu des élèves rire aux grimaces, aux cris inarticulés du patient qui souffrait sous le couteau du chirurgien. Or, ce scandale qui vous a blessé, ne vient point du défaut de symphatie, mais, au contraire, de l'excès de sensibilité : car voilà ce qui arrive ; nous avons nous-même été élève, et nous savons l'histoire et les périodes de l'horrible éducation qu'on est obligé de se donner. La première fois qu'on assiste à un pareil spectacle, on imite le malade, on sent ses cheveux se dresser sur la tête ; on sue et on a froid ; on souffre ; si l'on persiste, on perdra bientôt connaissance. Il faut cependant résister à cette sympathie, ou renoncer à la carrière qu'on a choisie. Alors, la seconde fois, on s'excite avec des liqueurs fortes, on s'arme du rire, on s'efforce de voir quelque chose de grotesque dans la torture physique qui est of-

ferte en spectacle. Ainsi, le rire est chez les élèves, dans ce cas, une preuve qu'ils ne sont pas encore habitués ; c'est une bravade de faux braves. Lorsque l'élève est plus exercé, il est silencieux et grave. Mais, passons ; il est suffisamment prouvé, je pense, que les signes instinctifs ont précisément ce caractère, qu'ils provoquent l'imitation aussi naturellement qu'ils sont eux-mêmes produits. Avec un peu de réflexion, et quelque lecture des ouvrages de médecine, on en acquerrait mille autres preuves. Il nous suffit d'avoir indiqué les lieux de l'observation. Venons-en aux *signes d'institution humaine*.

Condillac commence par établir une thèse qui est parfaitement conforme aux conséquences que nous déduisons nous-même de notre définition de l'idée : c'est que l'on ne pourrait raisonner, ni même penser, sans les signes. Les argumens qu'il présente sur ce sujet sont irréfutables. Il compare l'opération du raisonnement aux opérations arithmétiques ; et il fait remarquer que si nous n'avions pas de signes pour désigner toutes les unités que nous ajoutons à l'unité première, pour en constituer un nouvel ordre d'unités, pas de signes pour désigner ensuite tous les groupes formés, comme dix, cent, cinq cents, mille, etc., si tout cela nous manquait, nous ne pourrions ni avoir l'idée de mille, ni même celle de dix ; nous ne pourrions raisonner en arithmétique,

c'est-à-dire, ni multiplier, ni additionner, ni soustraire, ni diviser, etc. Ces remarques sont pleines de justesse; mais nous sommes surpris qu'étant placé à un si beau point de vue, il n'ait pas porté ses regards plus loin, et vu et montré à ses lecteurs que la numération était engendrée d'un système; qu'avant de compter et de calculer, il fallait avoir un principe et un système de calcul; et que le système de numération découlait d'une définition de l'unité. En effet, nous connaissons, si ce n'est également quant à la puissance et à la pratique, au moins comme ayant existé, quatre systèmes de numération; le système ternaire, le quinquennal, le duodécimal et le décimal. Or, une définition est une opération qui eût paru manifestement à tout le monde bien autrement compliquée, bien autrement difficile que l'invention d'un, deux, trois et quatre signes. En effet, elle suppose que celui qui l'entreprend a un but clairement connu, clairement aperçu, c'est-à-dire, possède déjà la formule générale à laquelle il doit conformer sa vie; elle suppose que celui qui l'entreprend, raisonne déjà, et cherche les moyens du but qui lui est proposé, etc. En effet, comment concevoir que l'homme pense à définir une idée abstraite, s'il n'y est contraint par une évidente nécessité? La vue de ce fait eût probablement empêché Condillac et tous ses élèves de faire plus tard fausse route.

L'argument que Condillac tire de l'examen des autres opérations rationnelles qui s'exercent à l'aide du langage, est exactement semblable à ceux que nous venons d'exposer. Il fixe son attention sur les idées complexes, et fait remarquer que, sans les signes qui les désignent, elles n'existeraient pas dans l'âme. « Je trouve, dit-il, un corps étendu, figuré (rond, carré ou triangulaire), divisible, solide, dur, en mouvement ou en repos, brillant, jaune, fusible, ductile, malléable, pesant, chaud ou froid, qui disparaît dans l'eau régale, etc., etc., il est certain que si je ne puis pas donner, tout à la fois, à quelqu'un, une idée de toutes ces propriétés ou idées, je ne saurai me les rappeler à moi-même, qu'en les faisant passer en revue dans mon esprit. » — Or, certes, ce ne serait pas là le moyen de faire entrer l'idée de ce corps dans un raisonnement; en passant toutes ces qualités en revue, on courrait grand risque de perdre le fil de son argumentation, et l'on le perdrait certainement, si l'on était obligé de passer la même revue pour chaque groupe complexe qui devrait suivre. Il faut ajouter que cette revue même ne nous donnerait jamais tous les aspects sous lesquels peut se présenter le corps dont il s'agit; ils ne s'y trouvent même pas dans l'analyse de Condillac, car il parle de l'*or*.

L'argument que nous venons d'abréger prouve très bien ce que notre auteur voulait prouver :

mais il donne lieu à l'observation que nous avons faite au sujet de ses considérations sur le calcul. En cette occasion, encore, il fallait chercher à quelle condition existaient ces synthèses qu'il appelle des idées complexes. — Nous ne nous arrêterons pas ici sur cette question, parce que nous en traiterons lorsqu'il s'agira de la *proposition*.

En définitive, Condillac prouve et croit que l'on ne peut ni avoir mémoire, ni raisonner, ni même penser, sans le secours des signes. Et cependant, par suite d'une préoccupation inexplicable qui fut sans doute l'effet du milieu où il vivait, il admet que le langage est une invention humaine, c'est-à-dire, le résultat d'une convention. Voici comment il prétend nous le faire comprendre.

Il suppose que deux enfans aussi nus, aussi dépourvus de toute connaissance qu'au moment où ils sortent du sein de leurs mères, se trouvent ensemble dans un désert. (Remarquons que Condillac suppose qu'ils ont été égarés après le déluge, en sorte qu'il se dispense ainsi de chercher s'ils venaient d'un père ou d'une mère ou de Dieu. Mais continuons). Ces deux enfans sont livrés à leurs seuls instincts. Ont-ils faim, ont-ils soif? le goût et le besoin leur font saisir un fruit ou de l'eau. Ont-ils peur? ils fuient. Ces actes divers sont accompagnés des gestes et des cris instinctifs

en rapport : bientôt ces gestes, ces cris sont des signes que l'un comprend dans l'autre ; et de là, dit Condillac, des habitudes et quelques idées. Un troisième être vient à naître, celui-ci pousse des cris nouveaux, fait des gestes nouveaux ; de là, une troisième classe d'habitudes et d'idées.— Condillac laisse là l'éducation de son genre humain, et passe tout d'un coup aux langues achevées, à l'hébreu, au grec, et au latin. Or, il nous laisse positivement au point où commence la difficulté ; car, dans la description qu'il nous a donnée, il peint, un peu favorablement cependant, avec trop de complaisance pour son système, les effets des instincts observés chez les animaux. Ce qu'il avait à nous dire, ce n'était pas comment les bêtes déterminent entre elles certaines imitations à l'aide de certains cris et de certains mouvemens. Il avait à nous apprendre comment l'homme sortait de l'état de brute pour devenir raisonnable, comment il sortait du langage de l'instinct pour prendre celui de l'esprit. C'est ce que Condillac n'a pas fait.

S'il ne suffisait pas d'exposer cette hypothèse pour en montrer le néant, nous ferions remarquer que notre abbé se hâte beaucoup trop de dire que l'imitation provoquée dans la chair de l'un des enfans par les cris et les gestes de l'autre, produit une habitude, et qu'une habitude est une idée. Sans doute, il est certaines de ces imitations

qui peuvent devenir habituelles, mais alors elles constituent des *tics;* et quant aux diverses imitations qui reproduisent une douleur, elles ne peuvent devenir habituelles sans compromettre la santé, et sans, au bout d'un temps quelconque, causer la mort. On nous concèdera, certes, que cette dernière classe de sympathies n'est pas de nature à engendrer des signes susceptibles d'être transmis et conservés d'âge en âge. Mais nous soutenons, en outre, qu'il n'y a rien de commun entre une idée et une habitude. Prenons un exemple : Nous savons tous que l'exercice perfectionne nos mouvemens, c'est-à-dire, que par l'usage nous acquerrons des habitudes ; mais, cela donne-t-il à celui qui est très habile une idée de plus qu'à celui qui est médiocrement adroit? Tout le monde répondra non, sans doute. Ainsi, le pianiste dont les doigts sont les plus agiles, est loin d'avoir autant d'idées musicales que le compositeur qui est souvent un pianiste fort médiocre. Où donc est la relation entre l'habitude et l'idée ou le signe que Condillac prétendait exister? Quel rapport y a-t-il entre ces mots, j'ai faim, j'ai soif, je suis amoureux, et les gestes, et les cris instinctifs qui signalent ces états chez les animaux et même chez l'homme? Certes il n'y en a aucun.

Les déistes et les athées ne s'en sont pas tenus aux contradictions singulières que nous venons

de remarquer ; ils ont été chercher partout des preuves de leur système. Ils ont, entr'autres, fait grand bruit de quelques historiettes ; mais, chose singulière, sans s'apercevoir que celles-ci suffisaient pour les condamner. Nous allons en insérer deux qui se rapportent à la question, et il ne sera pas besoin de joindre le moindre commentaire pour y montrer ce que nous y avons vu nous-même, savoir, qu'il est nécessaire que le signe nous soit donné, pour que nous le possédions. Il semble que ces hommes aient été condamnés à recueillir eux-mêmes les preuves de leurs erreurs.

« A Chartres, un jeune homme de 23 à 24 ans, « fils d'un artisan, sourd et muet de naissance, « commença tout-à-coup à parler, au grand étonnement de toute la ville. On sut de lui que trois « ou quatre mois auparavant, il avait entendu « le son des cloches, et avait été extrêmement « surpris de cette sensation nouvelle et inconnue. « Ensuite, il lui était sorti une espèce d'eau de « l'oreille gauche, et il avait entendu parfaitement des deux oreilles. Il fut trois ou quatre « mois à écouter sans rien dire, s'accoutumant à « répéter tout bas les paroles qu'il entendait, et « s'affermissant dans la prononciation et dans les « idées attachées aux mots. Enfin, il se crut en « état de rompre le silence, et il déclara qu'il « parlait, quoique ce ne fût encore qu'imparfaite-

« ment. Aussitôt des théologiens habiles l'interro-
« gèrent sur son état passé; leurs questions
« principales roulaient sur Dieu, sur l'âme, sur
« la bonté ou la malice morale des actions.
« Quoiqu'il fût né de parens catholiques, qu'il
« assistât à la messe, qu'il fût instruit à faire le
« signe de la croix, et à se mettre à genoux dans
« la contenance d'un homme qui prie, il n'avait
« joint à tout cela aucune intention, ni compris
« celle que les autres y joignaient. Il ne savait
« pas bien distinctement ce que c'était que la
« mort, et n'y pensait jamais. Il menait une vie
« purement animale, tout occupé des objets sen-
« sibles et présens, et du peu d'idées qu'il rece-
« vait par les yeux; il ne tirait pas même de la
« comparaison de ces idées tout ce qu'il semble
« qu'il en eût pu tirer. Ce n'est pas qu'il n'eût
« naturellement de l'esprit(1). »

Cette histoire prouve que S. Paul avait raison, lorsqu'il disait que la foi nous venait de l'audition. *Fides ex auditu.*

« Dans les forêts qui confinent la Lithuanie et
« la Russie, on prit en 1694 un jeune homme,
« d'environ dix ans, qui vivait parmi les ours. Il
« ne donnait aucune marque de raison, marchait
« sur ses pieds et sur ses mains, n'avait aucun
« langage, et formait des sons qui ne ressem-

(1) Mémoires de l'Académie des sciences, année 1705.

« blaient en rien à ceux d'un homme. Il fut long-
« temps avant de pouvoir prononcer quelques
« paroles ; encore le fit-il d'une manière barbare.
« Aussitôt qu'il put parler, on l'interrogea sur
« son premier état, mais il ne s'en souvint non
« plus que nous ne nous souvenons de ce qui
« nous est arrivé au berceau (1). »

Cette historiette nous paraît un peu suspecte. En général, les prétendus sauvages arrêtés dans nos bois, se sont presque toujours trouvé n'être autres que de pauvres maniaques échappés des hôpitaux de fous. Mais nous la donnons sous l'autorité des encyclopédistes.

Nous allons terminer cette longue mais nécessaire déviation, par une observation qui, selon nous, juge le système de recherches dont nous venons de nous entretenir si longuement.

Pour acquérir quelque vérité sur l'invention des signes du langage articulé, ce n'est point à découvrir comment un mot a été trouvé qu'il faut s'attacher, car une langue ne se compose pas proprement de mots, mais de phrases ; ce ne sont point les mots qui sont importans dans un idiôme, mais les rapports des mots entre eux, et le système de ces rapports. Il faut donc rechercher d'abord quel est le principe ou la loi des rapports des idées entre elles, puis celle des signes. Il est

(1) Encyclopéd. méthod. Philosophie, t. II, p. 43.

d'expérience que, tous les jours, on invente des mots nouveaux; mais, en vertu de quoi, en vertu de quel principe, et selon quelle loi? Voilà ce qu'il faut savoir. Il est certain qu'il se forme des langues nouvelles, c'est-à-dire, des systèmes de signes propres à des expressions nouvelles : en vertu de quoi se forment-elles, sous quelle influence, par quel principe? Voilà ce qu'il faut savoir.

Lorsque l'on est placé sur ce terrain, on aperçoit que les langues des peuples sont entre elles comme leur état social, c'est-à-dire, en rapport avec leur principe de civilisation. Or, qu'est-ce qu'un principe de civilisation? Ce n'est rien de moins qu'une doctrine morale.

Il ne peut en effet en être autrement. Quel est le fait le plus remarquable que présente une langue quelconque? C'est qu'il existe une loi de rapports d'où sont engendrées des phrases et des mots; loi de rapports qui est une expression, toujours rigoureuse dans la généralité, des rapports réels de l'homme avec ses semblables, avec le monde, avec le passé, l'avenir et Dieu. Que faut-il conclure de là? C'est que cette loi des rapports de l'homme, cette loi qui n'est autre que celle qui doit le guider dans la pratique même de la vie, cette loi qui est la morale, est l'origine et le principe du langage comme de toute activité. Et comme l'homme, être indirect et relatif; et

comme l'homme ignorant, ainsi qu'il l'est, de la réalité absolue, n'a pu se la donner à lui-même, il s'ensuit que cette loi lui a été révélée.

De ce point de vue s'explique comment les langues, tout en conservant un fondement semblable, se perfectionnent cependant, ainsi que les sociétés humaines elles-mêmes, et deviennent successivement plus appropriées au but assigné à l'humanité.

Nous aurons, par la suite, de fréquentes occasions de revenir sur cette question.

§ VI. — DE LA PAROLE ÉCRITE.

Après avoir traité des signes du langage, la Philosophie de Lyon traite de la parole écrite. Nous la suivrons sur ce terrain, afin de revenir sur le sujet que nous avons laissé en suspens en terminant le paragraphe précédent.

L'art d'écrire est une conséquence de l'art de parler. Il appartient à la classe des inventions humaines; en effet, dans le plus haut degré de puissance, il n'est jamais plus qu'une imitation du langage parlé; et cependant cet art est quelque chose de si élevé, de si difficile, que c'est seulement par suite d'une longue série de perfectionnemens, et par les efforts d'hommes d'un génie supérieur, qu'il est arrivé au point où nous le possédons aujourd'hui.

Nous appelons la première écriture l'*écriture d'action*. Au début il paraît qu'elle consistait seulement en des tableaux grossièrement peints, par lesquels chacun, selon son caprice, représentait des actions dont il voulait conserver la mémoire. Ce genre de tableaux était en usage parmi quelques peuplades de l'Amérique septentrionale. Les habitans des îles Carolines se servent encore aujourd'hui de pareils moyens mnémoniques. Les voyageurs nous en ont rapporté des *fac-simile*. On comprend, sans que nous insistions sur ce sujet, combien cette méthode est arbitraire et imparfaite, et combien elle est éloignée de ressembler en rien à la parole.

L'écriture d'action la plus parfaite que nous connaissions est celle qui était en usage chez les Mexicains. Celle-ci était manifestement réduite en système. Le caprice n'y trouvait point place; pour en faire usage, comme pour y lire, il fallait l'avoir apprise. Aussi, elle se distingue de la précédente en ce qu'elle est sociale, propre à conserver, au moins, les généralités des traditions, etc. Comment avait-elle acquis ce caractère? On s'était efforcé d'y introduire quelques unes des propriétés du langage, en y faisant usage d'un certain nombre de figures symboliques auxquelles on avait donné une valeur de convention, et en inventant un moyen de lier

entre eux les tableaux. Cependant on ne pouvait les comprendre qu'à l'aide d'explications orales ; aussi, maintenant que la tradition de celles-ci est perdue, ces tableaux sont en grande partie inintelligibles. Ceux de nos lecteurs qui voudront avoir une idée du système de cette écriture, trouveront dans l'ouvrage de M. de Humboldt un tableau représentant l'histoire des Mexicains. Ils remarqueront que l'idée de la continuité active qui constituait la nation et la tradition mexicaine, est indiquée par une ligne continue sur laquelle sont tracés les tableaux divers qui représentent les faits dont il s'agissait de conserver la mémoire. Ils y verront encore que le nombre des années est marqué par une roue symbolique qui représentait le siècle des Mexicains. La figure d'une langue signifie la parole ; celle d'un certain oiseau signifie le prophète ; enfin les dignités, les terres ont chacune un symbole. Malgré tous ces artifices par lesquels on avait cherché à pénétrer cette écriture d'action de quelques unes des puissances du langage articulé, elle n'atteint guère une clarté plus grande que la symbolique, qui nous est offerte dans ces grands tableaux sculptés sur la pierre ou peints sur les vitraux de nos églises catholiques par les artistes du moyen âge.

Il est une écriture qui paraît contemporaine de celle-là, et qui était entièrement de conven-

tion ; mais nous n'en connaissons nullement le système. Nous voulons parler des *koua* des Chinois, et des *quippos* des Péruviens. Les premiers ont pour élément deux barres, l'une entière, l'autre brisée, que l'on combine de soixante-quatre manières. Il en résulte donc soixante-quatre signes. Mais la valeur de ces moyens mnémoniques était-elle purement arbitraire, ou dérivait-elle d'un système? Quelle était alors la loi des rapports de signification? C'est ce que nous ignorons. Les Chinois modernes n'en savent pas plus que nous; au moins, nous en avons jugé ainsi d'après la lecture de quelques uns de leurs nombreux commentaires. Les quippos étaient des bandelettes de diverses couleurs, de diverses longueurs, distinguées de plus entre elles par des nœuds. Quelle était la loi des rapports de signification établis entre ces couleurs, ces longueurs et le nombre de ces nœuds? Nous l'ignorons encore. Tout ce que nous a appris l'inca Garcilasso de la Vega sur ce sujet, c'est que les quippos servaient, dans certains cas, à des usages numériques. Il nous paraît très probable au reste que, dans la série des progrès de l'invention de l'écriture, ces moyens doivent être placés à un degré plus bas que l'écriture d'action dont nous venons de parler, telle qu'elle existait au Mexique. Notre opinion à cet égard est fondée sur la comparaison des deux civilisations mexicaine et péruvienne.

En effet, il en résulte évidemment que la première était, sous tous les rapports, plus puissante que la seconde. En outre, il nous paraît assez probable que le mélange de symboles et de tableaux qui constitue le langage peint en usage au Mexique, n'est rien de plus qu'une combinaison de signes de convention analogues aux quippos, et des dessins représentatifs des actes. Si l'on doit s'en fier à l'apparence physique, il semblerait que l'écriture chinoise, dont nous allons parler, a été, dans les premiers temps, l'effet d'une combinaison du même genre.

Après l'écriture d'action, nous rangeons l'*écriture idéographique*. Dans celle-ci chaque signe exprime une idée ou plutôt un mot. Les Chinois sont le seul peuple vivant qui fasse encore habituellement usage d'une écriture de ce genre. Les Égyptiens paraissent avoir conservé, jusqu'au commencement de l'ère chrétienne, l'intelligence d'une pareille écriture, qui avait été celle des premières époques de leur civilisation; mais ils ne l'employaient plus que dans les choses sacrées, et l'avaient remplacée partout ailleurs par l'écriture alphabétique. Tout le monde sait que l'intelligence des hiéroglyphes est perdue; il en était de même à l'égard de l'alphabet il y a quelques années. Nous devons au docteur Young et à Champollion d'en comprendre quelques lettres; encore cette découverte est contestée ou

au moins elle est restée fort incomplète. Il ne nous appartient pas de nous occuper de ces questions; nous laisserons donc de côté tout ce qui est relatif à l'Égypte, et nous nous servirons, pour donner une idée des procédés de l'écriture idéographique, seulement de celle qui est parfaitement connue, c'est-à-dire de l'écriture chinoise.

Les Chinois se sont occupés eux-mêmes de faire l'histoire de leurs caractères. Il résulte de ce travail qu'il en est un certain nombre qui, dans les premiers temps, étaient simplement figuratifs ou représentatifs d'objets; tels sont ceux d'homme, de bouche, de terre, d'eau, de divers animaux, etc. On a commencé par donner à quelques uns un sens symbolique; ainsi il a été convenu que le signe *bouche* signifierait aussi *dire;* mais en même temps on convint que ce sens nouveau serait indiqué par quelque marque particulière ajoutée au signe, ou par quelque autre espèce de combinaison. Il fallut en outre inventer un grand nombre de signes de convention pour exprimer les idées qui n'étaient point celles d'objets sensibles ou susceptibles d'être figurés, tels que Dieu, bon, juste, parfait, mauvais, injuste, imparfait, en un mot toutes les idées morales, etc. Il nous paraît très probable que le système des kouas fut employé pour la création de ces termes de convention. Mais ce

n'était pas tout. On n'avait encore que des mots, et il fallait faire des phrases afin de peindre la parole sur le papier. Il fut convenu que le signe simple serait considéré comme substantif toutes les fois qu'il serait avant ou après un verbe; que ce signe deviendrait verbe au présent, au passé, au futur toutes les fois qu'il serait précédé d'un substantif, d'un pronom, et tantôt de signes particuliers; il fut convenu que le substantif prendrait la qualité d'adjectif à l'aide de l'addition du signe *de*. Enfin on créa des articles, c'est-à-dire des moyens de déclinaison, etc. Ainsi on put écrire des phrases et des successions de phrases. Il est une langue européenne qui a beaucoup d'analogie avec la langue écrite des Chinois, c'est la langue anglaise. C'est à peu près par le même système qu'on y transforme une idée ou un mot en substantif, en adjectif, en verbe au présent, au passé, au futur, etc. Au reste la grammaire chinoise est extrêmement simple, et ceux de nos lecteurs qui voudront en avoir idée n'auront qu'à parcourir l'ouvrage de Fourmont sur ce sujet.

L'étude du langage idéographique des Chinois, comparé avec l'écriture d'action qui l'a précédé, nous paraît très propre à éclaircir la question dont nous nous sommes occupés dans le paragraphe précédent. Elle prouve, en effet, d'abord que le plus grand nombre de nos idées ne se rap-

portent à aucun objet physique ni sensible, car elles ne peuvent être rendues par des images. Ainsi il n'est point possible de figurer rien de ce qui est relatif à la morale, à la différence du bien et du mal, aux notions d'activité et de passivité, de cause et d'effet, à celles de temps, d'espace, de continuité, etc. On ne pourrait même rendre, par des signes de ce genre, la douleur et le bonheur physiques. Mais, ce qu'il y a de surtout important, dans cette étude comparée, c'est qu'elle montre comment la possibilité de parler résulte de la possession ou de la connaissance d'un système de rapports entre les mots, ou plus exactement d'un système de génération des idées.

Examinons d'abord comment s'y manifeste la nécessité d'un système de rapports.

Prenons pour premier exemple un *fac-simile* que nous avons vu d'un tableau peint par un habitant des îles Carolines. Au côté droit de ce tableau est représenté un homme grossièrement dessiné, et dont les figures que nos petits enfans tracent sur les murs donnent assez bien l'image. Cet homme a les bras étendus, les mains ouvertes, les jambes écartées; près de lui sont représentés un certain nombre de coquillages et divers objets. Au côté gauche du tableau est un autre homme pareil au premier; près de lui est une hache. Que signifierait cela, si vous ne pos-

sédiez l'idée sociale qui fait un système de toutes ces figures, et en forme le rapport? Évidemment rien; ce serait une écriture morte. Or, l'idée principale ou sociale est celle d'échange. Ce tableau n'est autre chose en effet qu'une lettre par laquelle un homme offre à un autre divers objets, des kauris, des fruits, etc., pour le prix d'une hache qu'il lui demande.

Examinons un autre exemple. Prenons une table d'écriture mexicaine. Nous voyons d'abord un homme couché dans une barque et levant les mains en haut. Un second tableau nous représente des hommes attroupés autour d'un arbre sur lequel est perché un oiseau; un troisième nous représente quelques hommes sur une seule ligne, etc. Comment reconnaîtrez-vous que ces représentations signifient quelque chose de plus que les tableaux suivans que nous imaginons: un homme est dans une barque; un homme abat un arbre; un homme tue un animal; un homme tue un autre homme; un homme tient un bouclier sur lequel un autre frappe, etc.? Évidemment, si vous ne possédez un système pour mettre en rapport les divers groupes d'idées possibles que vous suggéreront ces tableaux, vous en ignorerez à tout jamais la signification positive. Y a-t-il continuité, c'est-à-dire sont-ils destinés à exprimer les divers temps d'une action ayant toujours le même but? Vous ne le saurez

pas, et remarquez cependant que, grâce à ce que vous possédez déjà la langue parlée, vous avez la plus grande difficulté vaincue; car vous êtes certain d'avoir quelque chose de commun avec l'auteur des tableaux; c'est un système de combinaison de mots et d'idées. Aussi, pour en connaître le sens, que ferez-vous? Vous appliquerez la méthode que vous a donnée la langue que vous parlez. Prenant, par exemple, les peintures mexicaines, vous chercherez d'abord si vous trouvez un signe qui les mette en continuité les unes avec les autres, et vous remarquez en effet que chaque image est inscrite sur une ligne qui les unit. Vous en conclurez avec raison qu'elles représentent les différens termes d'une même action, c'est-à-dire qu'elles constituent l'histoire d'une nation. Vous considérerez ensuite ces images comme des expressions symboliques. Mais alors vous vous trouverez fort embarrassé, car il faudra pour les expliquer que vous connaissiez le système en vertu duquel une figure déterminée a une valeur quelconque de convention. Or, sachant que l'oiseau représente le prophète; que les langues représentent la parole, vous comprendrez le second tableau; vous reconnaîtrez dans cette foule d'hommes réunis en désordre autour d'un arbre, sur lequel est perché un oiseau, de la bouche duquel tombent des langues, la figuration d'une tradition com-

mune à beaucoup de peuples sur l'origine de la société. Dans le troisième tableau vous reconnaîtrez que la société est organisée, vous verrez qu'elle marche sous la direction du pontife qui conserve la parole, etc. Ainsi, même pour lire dans cette symbolique primitive, il faut déjà avoir connaissance d'un système général de rapports à l'aide duquel les idées forment un ensemble logique; à plus forte raison cela était-il nécessaire pour l'imaginer.

Ce que nous venons de dire de l'écriture d'action, est bien plus manifeste encore dans l'écriture idéographique. Les élémens primitifs de celle-ci sont des signes représentatifs des objets; supposons même, ce qui est certainement une pure hypothèse, qu'ils aient été composés aussi de signes représentatifs des existences purement intelligibles. Tout cela ensemble ne pourra jamais représenter la langue parlée. Il y faut autre chose; il y faut ce qui constitue la phrase ou la *proposition*, c'est-à-dire quelque chose qui représente un système logique. En effet, nous verrons bientôt que ces différences qu'on appelle *verbe*, *substantif*, *adjectif*, etc., ne sont rien de plus que les élémens d'une loi logique primordiale.

Nous ne pousserons pas plus loin cet examen comparatif des diverses écritures. Nous terminerons en rappelant qu'à celles dont nous venons

de nous occuper, ont succédé celles qui rappellent les sons, l'écriture syllabique d'abord, puis enfin l'écriture alphabétique telle que nous la possédons.

§ VII. — DES NOMS, DU SUBSTANTIF, DE L'ADJECTIF, DU VERBE, ETC.

La logique de Port-Royal traite des noms immédiatement après avoir parlé des idées. La Philosophie de Lyon néglige complétement cette question. Comme notre but, en adoptant la marche que nous suivons, a été d'ouvrir le plus large cadre à la critique philosophique, nous suivrons le traité qui se trouve momentanément le plus complet, et nous nous attacherons à Port-Royal avec d'autant plus de plaisir, que nous aurons à traiter encore ici un nouvel aspect de la grande question du langage.

« Les objets de nos pensées, dit Port-Royal, étant des choses ou des manières de choses, les noms destinés à signifier tant les choses que les manières, s'appellent *noms*. Ceux qui signifient les choses, s'appellent *noms substantifs*..... Ceux qui signifient les manières, s'appellent *noms adjectifs*. »

L'auteur continue : « Quand par une abstraction de l'esprit, on conçoit ces manières sans les rapporter à un certain sujet, comme elles

subsistent alors en quelque sorte dans l'esprit par elles-mêmes, elles s'expriment par un mot substantif, comme *sagesse*, *blancheur*. — Et, au contraire, quand ce qui est, de soi-même, substance et chose, vient à être conçu par rapport à quelque sujet, les mots qui le signifient, en cette manière, deviennent adjectifs, comme *humain*, *charnel*; et, en dépouillant ces adjectifs formés des noms de substance de leur rapport, on en fait de nouveaux substantifs; ainsi, après avoir formé du mot substantif *homme* l'adjectif *humain*, on forme de l'adjectif *humain* le substantif *humanité*. » L'auteur remarque enfin qu'il y a des substantifs qui jouent quelquefois le rôle d'adjectif, comme *roi*, *philosophe*, etc.

Nous sommes étonné que l'auteur de la logique, en faisant ces dernières remarques, ne se soit pas aperçu que le nom de substantif, en tant qu'on en considérait la valeur radicale, était un terme impropre à désigner philosophiquement l'espèce de mots à laquelle il est attribué par l'usage. En effet, il semblerait, d'après la racine d'où il sort, ne devoir servir qu'à caractériser les noms des êtres ayant une existence substantielle, comme *esprit*, *matière*, *homme*, *animal*, etc. Or, il n'en est rien; car le plus grand nombre de substantifs que nous possédons et que nous employons très utilement et très logiquement, désignent non seulement des manières d'être, des

modes, des accidens, des abstractions, c'est-à-dire, des apparences sous quelques rapports sensibles, comme *blancheur, beauté, vertu*, etc., mais encore de pures notions de l'esprit, comme *infini, unité, dualisme, dualité, cause, effet*, et jusqu'à des notions de ce qui n'est pas, comme *néant*. La définition du substantif, par Port-Royal, est donc complétement inexacte.

Celle qu'il donne du *verbe* n'est pas meilleure, ainsi que nous allons le voir.

Il fait très bien la critique de la définition donnée par Aristote, *vox significans cum tempore;* il montre qu'elle est incomplète. Il attaque vivement Scaliger. Cet auteur divisait les choses en *permanentes* et en *fluentes;* il disait que là était la véritable origine de la distinction entre les noms et les verbes; les noms étaient pour signifier ce qui demeure, et les verbes ce qui passe. Il n'est pas difficile à Port-Royal de montrer que cette nouvelle définition n'est pas non plus complète. Il discute ensuite une opinion dont il ne nomme pas l'auteur, et qui, à cause de cela, nous paraît avoir eu quelque crédit à l'époque où le traité que nous examinons fut composé; il s'agit d'une définition où il était dit que l'essence du verbe consistait à *signifier des actions ou des passions*, c'est-à-dire, *l'agir et le pâtir*. Notre grammairien oppose à cela qu'il y a des verbes qui ne signifient ni des actions, ni des passions. Nous ne répéte-

rons pas les exemples qu'il donne à l'appui de cette objection, parce qu'il les a pris dans le latin, d'où il résulte que, grâce au génie de cette langue, les mots choisis pourraient se traduire en français de plusieurs manières différentes, c'est-à-dire, entre autres, de manière à prouver le contraire de ce qu'on veut affirmer. Mais les exemples peuvent être remplacés par un seul qui suffit à la démonstration. Le verbe *être*, par exemple, chez nous, n'exprime positivement ni l'*agir*, ni le *pâtir*.

La définition que Port-Royal donne du verbe est celle-ci : « C'est un mot qui signifie l'affirma-« tion avec désignation de la personne, du nom-« bre et du temps. » Or, si ce que nous avons dit de l'idée est exact, si notre définition a été démontrée vraie, il est prouvé par suite que, dire du verbe qu'il est une affirmation, c'est répéter, à l'égard de cette espèce particulière de mots, ce qui est à dire de toutes les espèces, c'est ne rien dire de spécial au verbe lui-même, c'est enfin ne rien définir. — L'addition des termes secondaires de la définition, l'addition *de la personne, du nombre et du temps*, ne donne aucune valeur particulière à ce terme général de la définition, *le verbe signifie l'affirmation ;* car il y a moyen d'ajouter à un simple substantif quelques unes des significations secondes que l'on assure être propres au verbe seul ; ainsi, on dit l'homme, *homo*, mais

on dit aussi les hommes, *homines*, etc. Enfin, cette définition a le grand défaut de ne point exprimer la valeur principale du verbe; ainsi, dans aimer, manger, faire, etc., ce qui est principal n'est point l'affirmation, n'est point le temps, la personne, le nombre, mais l'action elle-même, et les modes de cette action.

Les erreurs diverses dont nous venons de parler ont plusieurs causes : l'une est l'influence des doctrines plato-aristotéliciennes; l'autre, la principale, la seule importante à examiner ici, est tout entière dans la manière par laquelle on a procédé à l'étude du langage.

L'on allait demander au langage le secret de la logique humaine. Le premier soin auquel on devait s'appliquer, dans ce but, c'était d'en bien connaître, et d'en suivre exactement les procédés. Or, ce n'est point ce qui a été fait. On devait considérer qu'un discours était toujours composé d'une succession de propositions ou de phrases enchaînées les unes aux autres; puis, que chaque proposition ou phrase est composée de plusieurs mots rigoureusement dépendans les uns des autres. On n'a point fait cela, ou plutôt on a oublié que la logique avait débuté de cette manière. On a pris les mots, un à un, comme les idées, une à une, et on a cherché à en pénétrer la nature. Comme, de cette sorte, on perdait le secret de leurs rapports, et même l'on n'en apercevait

plus la nécessité, ce n'est pas l'analyse du langage, mais celle du simple mot qu'on a tentée. De là, par exemple, cette définition : « Le verbe est une affirmation avec désignation de la personne, du nombre et du temps. » Or, dans cette formule, il n'y a rien sur ce qui est essentiel au point de vue du langage, c'est-à-dire sur la fonction du verbe. On a subi tous les inconvéniens de l'analyse ; on a séparé ce qui devait être uni ; on a rompu les affinités logiques, on a en réalité créé des êtres qui n'existent pas. C'était un moyen sûr de se tromper, que de considérer ainsi les mots seulement dans un état absolu d'isolement, et de tirer toutes les définitions de la seule considération d'un état qui n'existe jamais dans la réalité. Évidemment, pour nous rapprocher de la vérité, il nous faut surtout tenir compte de la relation des mots, et du rôle qu'ils sont appelés à jouer dans la proposition ou la phrase. Nous ne devons pas oublier que les termes sont les élémens de cette phrase, qu'ils sont partie d'un système et non système eux-mêmes. Au lieu donc de nous occuper surtout d'en étudier la constitution individuelle, nous allons faire l'inverse, et les définir particulièrement du point de vue de l'usage qu'on en fait dans le discours, car les diversités de nom, nous le répétons, ne sont, à nos yeux, autre chose que les diversités de fonctions nécessaires pour les différentes es-

pèces de propositions dont se compose le langage.

Étant, comme nous le sommes, placé à ce point de vue, il serait peut-être plus rationnel pour nous de renvoyer les questions dont il s'agit, au moment où nous aurons parlé de la proposition, c'est-à-dire, après le paragraphe suivant ; mais nous nous sommes imposé l'obligation de suivre pas à pas l'ordre habituel ; nous ne croyons pas devoir manquer aux règles que nous nous sommes prescrites. Si notre marche est moins rationnelle, nous ne croyons pas d'ailleurs que nos explications manquent de clarté à cause de cela. Nous allons donc procéder.

Toute idée étant l'affirmation d'un rapport, tout mot est l'affirmation d'un rapport.

Les mots divers constituent la diversité des rapports admis, reconnus ou possibles.

Les choses étant ainsi, il ne peut y avoir d'autres différences entre les mots que celles qui existent entre les affirmations fixes et les affirmations variables qui représentent les opérations actives ou spirituelles, par lesquelles les diverses affirmations sont liées.

Nous rangeons dans la classe des affirmations fixes tous les noms dits substantifs, et les modes du substantif, c'est-à-dire les adjectifs.

Nous plaçons dans la classe des affirmations variables, c'est-à-dire représentatives des opé-

rations actives ou spirituelles, les verbes quels qu'ils soient. A cette classe on doit rattacher les augmens des verbes ou adverbes, et les conjonctions, telles que car, ainsi, parce que, donc, etc.

Nous allons nous expliquer sur chacune de ces espèces de mots.

Manifestement le substantif n'est pas autre chose que l'affirmation d'un rapport déjà convenu, déjà établi. Ainsi supposons le mot *maison*, il ne veut dire évidemment rien autre que quelque chose qui a avec nous certains rapports qui impliquent un certain usage, un certain but. Prononcez le mot *maison* devant quelqu'un, et certes là il ne verra qu'une parole, et ne trouvera l'occasion de rien accepter ni de rien refuser. Dites au contraire *la maison est belle*, alors vous sortez des affirmations convenues; vous faites vous-même une affirmation qui vous est personnelle, et que l'on peut contester ou accepter.

L'adjectif est une affirmation qualificative, et qui ne signifie rien non plus pour l'auditeur si elle est prononcée seule. Nous la rangeons parmi les affirmations fixes, parce qu'elle suppose un rapport invariable établi d'avance et convenu, un rapport qui ne dépend pas de nous. Ainsi lorsqu'on se sert des adjectifs bon, beau, mauvais, etc., on admet toujours qu'il y a un critérium du bien, du beau, du mal. On peut différer quant à la relation que chacun établit à l'aide de

ces mots, mais le mot lui-même conserve un sens fixe.

Le verbe est, comme toute espèce de mot, une affirmation, mais une affirmation d'une nature toute différente des autres. Il est le *signe de l'activité elle-même*. Il représente dans la phrase l'action même de l'esprit ; il y introduit la réalité humaine. De même que l'esprit de l'homme est essentiellement actif, le verbe implique toujours une activité quelconque. De même que l'esprit est soumis aux nécessités matérielles de la successivité, tout en restant simultané, le verbe, tout en maintenant présente l'unité active, se revêt des modes représentatifs du temps et du nombre, etc. En un mot, le verbe est le signe par lequel sont rendus présens aux autres les liens que l'esprit établit entre les diverses affirmations. Il joue dans la phrase le rôle que joue l'esprit lui-même, lorsque avec diverses affirmations préétablies il forme une proposition nouvelle. Sans verbe, il n'y a point de langage possible, comme sans l'esprit il n'y a point de pensée.

Nous ignorons si ce que nous venons de dire du verbe sera clair pour nos lecteurs, mais, si quelque obscurité reste encore, elle disparaîtra lorsqu'ils liront ce que nous avons à dire de la proposition.

Il existe diverses espèces de verbes ; les classi-

fications qu'on en a faites sont loin d'être bonnes, mais, comme ce n'est pas ici le lieu de faire une grammaire générale, nous n'en parlerons pas. Quelque différens qu'ils paraissent, si l'on a quelque bonne volonté, ou si l'on nous juge digne d'un examen sérieux, on trouvera facilement comment, sous des formes diverses, ils sont toujours dans la phrase des signes d'activité, même lorsqu'ils semblent se rapprocher le plus d'une simple affirmation, comme la plupart des verbes impersonnels. Il faut ajouter ici une réflexion dont l'intervention ne sera pas inutile si quelqu'un se livre à cet examen. Nous avons dans notre langue beaucoup de traces des anciennes superstitions, et c'est particulièrement dans la classe des verbes qu'on les trouve; ils donnent de l'activité à ce qui n'en a pas; il en est ainsi dans les affirmations suivantes : il pleut, il fait chaud, etc.

Nous considérons les adverbes comme des modificatifs des verbes; c'est ce que le nom même nous indique. Quant aux conjonctions, articles, pronoms, etc., nous n'en parlerons pas; ce serait augmenter sans utilité ces trop arides considérations, et ce serait d'ailleurs quitter entièrement notre terrain pour entrer sur celui de la grammaire générale.

§ VIII. — DU JUGEMENT.

La Philosophie de Lyon traite du jugement ou plutôt en donne la définition avant de parler de la proposition. Port-Royal au contraire traite de la proposition sans parler du jugement; mais l'un et l'autre admettent que la proposition n'est qu'*un jugement exprimé à l'aide de la parole*. Il est donc plus rationnel à nous de suivre en ce moment Lyon que Port-Royal. Il est vrai qu'en suivant cette voie nous serons un moment obligés de nous occuper de questions qui n'appartiennent pas à la logique. En ce lieu, comme lorsqu'il était question de définir l'idée, les diverses doctrines se sont donné rendez-vous pour exposer leurs opinions ontologiques; il nous faudra sans doute passer aussi sur ce terrain, mais nous nous y arrêterons le moins possible, car nous n'oublions pas que le même sujet se représentera tout entier dans le livre qui doit suivre celui-ci.

La Philosophie de Lyon définit le jugement un acte simple de l'esprit, *actus mentis simplex*. Elle prouve que c'est un acte de l'esprit par cela seul qu'il est impossible qu'il en soit autrement. On demande, dit-elle, si en jugeant l'esprit est actif ou passif? Pour résoudre la question il suffit d'observer que, dans ce cas, l'esprit ne fait autre

chose que prononcer sur un rapport de convenance ou de non convenance. Or, s'il était passif en jugeant, comment pourrait-il *prononcer* que le rapport est vrai ou faux? Évidemment, en effet, les termes mêmes du langage, *prononcer, proposer, juger,* impliquent tous qu'en faisant ce genre d'opérations, l'homme sent qu'il agit; lorsqu'il dit *je juge que*, etc., les paroles qu'il prononce sont l'image sensible de son état spirituel. Le langage est ici, comme en toutes choses, la peinture, l'expression et la représentation rigoureuse de ce qui se passe réellement. Comment a-t-on osé nier un fait qui est si manifestement caractérisé dans toutes les formules de jugement que l'homme prononce? Comment a-t-on pu cesser d'apercevoir un mode si nettement empreint, dans toutes les phraséologies énonciatives, d'un jugement quelconque? « Personne, dit « Dagoumer (1), ne peut douter que le jugement « ne soit un acte; et celui qui dit en douter ou « qui le nie, celui-là se rend en même temps « coupable de mensonge et de contradiction; il « ment, car il parle contre son sens intime, qui « lui révèle, aussi bien qu'à moi, que donner un « avis c'est agir; il se contredit, car en exprimant « une opinion, il prononçait un jugement et agis- « sait. » Nous allons ajouter quelque chose à

(1) Logica, t. II, p. 240.

cette argumentation, bien que, pour qui voudra réfléchir, elle soit excellente et peut-être la meilleure de toutes.

Ceux qui prétendent aujourd'hui que le jugement est le résultat d'un état passif, ceux-là sont les matérialistes. Mais ils avaient été précédés dans cette opinion par des spiritualistes, et ils n'ont fait que copier ceux-ci. Pour ces derniers, leur erreur est venue de ce qu'ils ont trop rigoureusement suivi la logique de la théorie des idées acceptée dans l'école depuis Aristote. Cette théorie les a conduits à la conclusion rigoureuse qui en ressort, à la conclusion qui la juge définitivement, c'est-à-dire à l'absurde. Si d'autres ne sont pas tombés dans le piége qui leur était présenté aussi bien qu'aux précédens, c'est qu'ils ont été moins logiciens et s'en sont plus fiés aux principes. Jamais chose pareille ne serait arrivée si l'on s'était placé dans une définition plus vraie de l'idée, dans une définition semblable ou analogue à la nôtre. En effet, étant prouvé que l'idée n'est point une image susceptible d'être perçue passivement par l'œil de l'esprit, mais étant prouvé au contraire que l'idée est une création de l'activité de cet esprit, c'est-à-dire une affirmation, il eût été complétement irrationnel d'admettre que l'esprit pût jamais être passif; alors la raison eût été de considérer que l'idée simple étant une affirmation, le jugement ou la

proposition en différait seulement parce qu'il était une série d'affirmations. Et c'est la vérité! Mais il ne suffit pas de la présenter, nous ne serions pas satisfait si nous n'avions pas prouvé que hors d'elle il n'y a rien, et pour cela nous allons entrer sur le terrain des matérialistes, et leur présenter un argument direct et irréfutable.

« Juger, » dit M. le comte Destutt de Tracy, pair de France, et de la société philosophique de Philadelphie (1), « juger, c'est sentir des rapports entre nos perceptions. » M. le comte a très bien reproduit la formule du matérialisme; mettez au lieu de « sentir des rapports, » ces mots : « sentir des comparaisons, » ou « sentir des concordances et des discordances, » vous aurez en résumé tout ce que les matérialistes ont pu trouver pour expliquer le jugement, ainsi que le sens exact de ce nom *rapport*, employé par M. de Tracy. Il est seulement fâcheux pour la rigueur de leur formule qu'ils soient obligés d'employer le verbe actif sentir, cela fait que leurs expressions sont moins exactes qu'ils n'auraient voulu; mais que voulez-vous, ce n'est pas leur faute; le verbe sentir était inventé avant eux.

Rien n'est plus facile que de montrer l'absurdité de cette explication. En effet, messieurs les

(1) Élémens d'Idéologie, p. 293.

matérialistes, il vous faut reconnaître un centre de sensations qui représente l'unité du *moi*, que vous êtes bien obligés d'admettre, et qu'au reste vous admettez. En poussant l'analyse du cerveau jusqu'au dernier terme, nous arriverions à une molécule centrale, représentative du *moi*. Ni vous, ni moi n'avons vu cette molécule, je vous défie de me prouver qu'elle existe, ou qu'elle puisse même exister! C'est plus qu'une hypothèse, c'est une absurdité; mais j'accepte l'existence de l'absurdité pour un moment. Or, dites-moi comment il est possible que cette molécule sente le rapport entre le oui et le non, le chaud et le froid, le rouge et le blanc, le rond et le carré? Comment pouvez-vous concevoir qu'elle soit en même temps oui et non, chaude et froide, rouge et blanche, ronde et carrée, etc.? Je vous laisse sur cette difficulté insoluble. Allez, cherchez, creusez, cette objection est pour vous le secret de l'impossible, le tonneau des Danaïdes, le labyrinthe sans issue.

Cette objection peut être employée vis-à-vis des spiritualistes qui admettent que le jugement est un fait de passivité, pour leur rendre sensible l'argument de la Philosophie de Lyon que nous avons cité. En effet, selon eux l'esprit tient la place de la molécule centrale des matérialistes. Or supposez qu'il soit par ses côtés en quelque sorte en contact avec *oui* et avec *non*, il est évi-

dent que le contact pourra durer éternellement sans qu'il y ait jugement, car il s'agit de savoir quel est le vrai de *oui* et de *non*. Maintenant il faut que l'esprit agisse pour qu'il soit décidé que c'est l'un ou l'autre.

En un mot, dès que l'homme juge, il raisonne; et lorsqu'il raisonne c'est qu'il a un but ou s'en propose un; par conséquent, il agit. Lorsqu'il parle dans un but, c'est comme lorsqu'il se meut dans un but; dans l'un et l'autre cas, il est *à priori;* il veut, il agit : il n'y a que les aliénés les plus dégradés, ceux qui sont atteints d'imbécillité, qui jettent des sons dans l'air et meuvent leur corps sans but, ou par l'effet des seuls instincts animaux.

Des motifs des jugemens.

Après avoir défini le jugement, la Philosophie de Lyon en examine les *motifs (motivi);* elle s'occupe ensuite de la certitude de ces motifs; puis elle étudie un à un les divers motifs en vertu desquels nous pouvons prononcer un avis et en apprécier la valeur. Nous allons faire une rapide analyse de ses opinions sur ces divers sujets, plutôt pour les faire connaître à nos lecteurs que pour les critiquer, plutôt pour donner une idée de la philosophie sérieuse de notre temps, que

pour l'utilité que nous pourrions attacher à cette étude.

Il y a, dit Lyon, trois espèces de certitudes : la certitude métaphysique, la certitude physique et la certitude morale.

La certitude métaphysique est celle qui ressort de la nature même des choses ou des idées, de telle sorte que, dans quelque hypothèse que ce soit, il ne puisse en être autrement. On cite, comme exemple, ces propositions : « Il n'y a point d'effet sans cause ; » « Le tout est plus grand que la partie, etc. »

La certitude physique est celle qui est fondée sur la connaissance des lois de la nature. Ainsi, il est physiquement certain que le soleil se lèvera demain. Nous ferons observer que cette certitude n'est autre que ce que les mathématiciens modernes appellent la probabilité. M. Laplace a institué les règles d'un calcul destiné à apprécier les probabilités physiques, c'est-à-dire, un moyen de mesurer la valeur de cette espèce de certitude. Nous croyons que le langage moderne est exact, pendant que celui de Lyon ne l'est pas. En effet, cette prétendue certitude ne peut jamais avoir plus de valeur que nos connaissances physiques elles-mêmes. Or, comme il est prouvé surabondamment, par l'histoire du passé, par les expériences actuelles, par nos espérances dans l'avenir, que ces connaissances ne sont ni fondamentales, ni fixes, ni,

par suite, complètes : il est évident qu'il ne peut émaner de là rien de plus que des probabilités, c'est-à-dire, des prévisions qui ne pourront être par nous considérées comme vraies, que lorsqu'elles auront été vérifiées dans une réalisation quelconque. Les probabilités peuvent être considérables, mais elles n'équivalent pas à une certitude. Nous reviendrons sur ce sujet, et nous montrerons que la certitude que nous avons dans les lois de la nature, n'est pas autre qu'un reflet de nos certitudes morales elles-mêmes.

Quant à la certitude morale, voici ce qu'en dit Lyon. Nous traduisons. « La certitude morale est « fondée sur la constitution morale des hommes, « sur quelques lois générales qui régissent les « esprits et les intelligences. Ces lois peuvent être « rapportées à la commodité, au caractère, à « l'amour du bonheur et autres facultés ou habi- « tudes des hommes. Les règles par lesquelles le « monde moral et intellectuel sont régis, ne sont « pas moins certaines et moins immuables que « les lois qui gouvernent le monde corporel. « Ainsi, par exemple, de même que par la loi de « la pesanteur nous sommes certains qu'une « pierre lancée en l'air, retombera sur la terre, « de même par le caractère et les mœurs des « hommes, nous sommes assurés qu'un homme « quelconque, jouissant de sa raison, ne se jet- « tera pas dans les difficultés manifestes de la vie

« sans motif, soit d'utilité, soit de cupidité, soit « de gloire, etc. ; il ne serait pas moins incroya- « ble que les hommes changeassent à ce point « qu'il se trouvât, par exemple, d'innombrables « témoins qui, bien que différens de génie, d'é- « tudes, de passions, bien que séparés par de « grandes distances, vinssent, sans aucun in- « térêt, et mettant en oubli l'amour de la vérité « qui est inné en nous, vinssent à s'entendre pour « persuader aux autres un fait faux. Je dis que « cela n'est pas moins incroyable qu'un change- « ment dans l'essence des choses. »

Voilà ce que nos philosophes appellent la certitude morale; voilà la dernière de ces trois certitudes dont la réunion sur un sujet exclut, dit Lyon, *toute crainte de se tromper*. Nous ne nous occuperons pas, en ce moment, d'apprécier ces opinions, car nous devrons, plus bas, traiter nous-même la question de la certitude *ex professo*. Nous ne nous arrêterons que le temps nécessaire pour placer quelques remarques que nos lecteurs sont priés de ne pas perdre de vue. Nous faisons observer d'abord que l'espèce de certitude que nos philosophes appellent morale, est mise par eux en dernière ligne, et considérée comme ayant la moindre importance. Ils rangent bien au dessus la certitude physique, dont la valeur est, ainsi que nous l'avons déjà dit, très faible. Nous demanderons ensuite en vertu de

quoi on a usurpé le nom de *morale* pour désigner cette certitude qui réside, dit-on, sur la connaissance que nous avons de la commodité ou des intérêts des hommes, de leur caractère, de leur amour pour le bonheur, de leurs habitudes, etc. Car c'est là ce que Lyon appelle constitution morale des hommes. Il nous paraît évident que, dans ce cas, notre philosophie fait abus du mot *moral*. On nous dira qu'elle l'a tiré du radical *mœurs*, et qu'en disant *certitude morale*, elle voulait dire certitude fondée sur la connaissance des mœurs. Or, nous, nous soutenons que *moral* veut dire, même en le rapportant seulement à ce radical *mœurs*, plus que Lyon ne lui fait dire ; car, depuis quand a-t-on considéré les mœurs comme étant seulement le résultat du caractère, des intérêts, des passions, etc.? N'a-t-on pas, au contraire, toujours implicitement admis que les mœurs étaient surtout le résultat d'un enseignement, et par suite de l'obéissance à une loi ou à un devoir, loi et devoir qu'à cause de cela on appelle *morale?* N'est-ce pas cette loi, qui, en définissant les bonnes mœurs, définit aussi les mauvaises? Nos logiciens ont donc complétement oublié l'histoire philologique du mot *morale*, lorsqu'ils s'en servent pour désigner quelques manières d'être de l'homme organique. Ces manières d'être appartiennent à la physique, et sont loin de présenter un élément quelconque de

certitude. L'acception populaire du mot morale est la vraie : celle des logiciens est fausse. Il nous paraît qu'ils ont joué avec les mots, sans chercher à en apprécier la valeur ; et aussi nous croyons qu'il est du bon sens de rayer l'espèce de certitude dont il s'agit. Or, celle-là supprimée, nous faisons remarquer qu'il ne reste plus, selon nos adversaires, d'autres bases à la certitude que les connaissances métaphysiques et physiques, ce qui ne nous mènerait pas bien loin. Jetons, en effet, un coup d'œil sur leur certitude métaphysique; ils en donnent pour exemple cette formule : « Le tout est plus grand que la partie ; » nous y avons ajouté celle-ci : « Il n'y a pas pas d'effet sans cause. » Que sont ces formules? rien de plus que l'expression des nécessités du langage. Ce sont des mots définis les uns par les autres, c'est-à-dire, par la contradiction même qui existe entre eux, et qui, dans ces cas, sont mis en rapport de manière à former une proposition incontestable, car il n'existe pas de langue pour la nier. Ce sont donc là non des certitudes métaphysiques, mais des certitudes de langage. Or, le langage existait avant que nous eussions fait de la métaphysique, ce dernier nom est même assez moderne; et lorsque l'on admet que le langage a été révélé à l'homme, on est, de toute force, obligé de reconnaître que la certitude est ailleurs, d'abord, que dans la métaphysique, puisque celle-ci n'est le

plus souvent qu'une définition du langage, ailleurs même que dans le langage, puisque celui-ci ne nous a pas été révélé dans d'autre but que dans celui de nous apprendre quelque chose. Quel est ce quelque chose? Nous le dirons dans notre second chapitre. Pour le moment nous allons passer outre.

Après avoir ainsi divisé les certitudes, Lyon se demande combien il y a de motifs de jugement. Elle répond ainsi : « Les motifs doivent différer selon les choses dont on doit juger. S'il s'agit de juger de l'état présent de l'âme, le motif est le sens intime; s'il s'agit des choses extérieures et qui ne dépassent pas notre raison, le motif est l'évidence; s'il s'agit des choses qui sont en dehors de l'ordre naturel, le motif est la révélation; s'il est question de l'existence des corps, on a recours au témoignage des sens; s'il s'agit des faits dont nous avons été témoins, le motif est le témoignage des hommes. A ces motifs, on en ajoute deux autres, savoir : la mémoire et l'analogie. »

Nous ne suivrons pas notre Lyonnais dans l'examen détaillé de ces motifs, car nous nous exposerions à faire un volume, et de plus, nous serions conduit à traiter, comme il l'a fait lui-même, des questions qui n'appartiennent point rigoureusement à la logique, et, certainement, à anticiper sur ce qui nous reste à dire dans ce

chapitre même. Le simple énoncé que nous avons cité, suffira à nos lecteurs. Nous allons passer de suite à l'étude de la proposition.

§ IX. — DE LA PROPOSITION SELON L'ENSEIGNEMENT ACTUEL.

La syntaxe de la proposition (1) est l'une des questions les plus graves que présente cette partie de la philosophie où nous sommes, et l'une des plus difficiles, si nous en jugeons à la peine que nous avons eue nous-même pour l'éclaircir. Depuis long-temps, on a adopté, sur ce sujet, un thème dont personne n'a, au moins à notre connaissance, essayé de sortir. Les diverses doctrines philosophiques, quelque nombreuses, quelqu'entreprenantes qu'elles aient été dans tous les autres problèmes, se sont arrêtées ici devant la théorie reçue ; il semble que personne n'ait osé ou n'ait pu y toucher, et probablement personne n'en a même aperçu la nécessité. Nous allons voir cependant que c'est l'une des questions qui appelaient le plus impérieusement une réforme ; et en même temps l'une de celles dont la solution est la plus importante ; car, sous le nom d'étude et de théorie de la proposition, il ne

(1) *Synonymies.* Πρότασις, propositio, enunciatio, interpretatio, pronunciatum, et enfin axioma, selon les stoïciens, de ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦν, c'est-à-dire, sentir, penser.

s'agit de rien moins que de rechercher et de formuler la logique même du langage.

Dans ce paragraphe, nous ferons l'examen critique de la théorie reçue; dans le paragraphe suivant, nous exposerons notre propre doctrine.

La proposition, dit la Philosophie de Lyon, est un jugement exprimé par la parole (*judicium extrà mentem verbis prolatum*); de même, ajoute-t-elle, que les idées s'expriment par des mots, de même les jugemens s'expriment par des propositions; aussi définit-on ordinairement la proposition en disant que c'est l'interprète du jugement (*oratio judicii interpres*).

Ces généralités, bien qu'universellement admises dans l'enseignement, sont loin d'être exactes en fait. Sans doute, tout discours, quel qu'il soit, est composé de propositions; toute phrase, quelle qu'elle soit, est formée d'une ou de plusieurs propositions. Mais il s'en faut de beaucoup que tout discours et toute phrase contiennent nécessairement un ou plusieurs jugemens; et nous entendons ici par le mot jugement ce que le peuple aussi bien que les philosophes comprennent sous cette appellation. Certainement, une narration n'est point nécessairement composée de jugemens; bien plus, si elle était telle, on la déclarerait mauvaise, elle ne serait plus de la narration. Cependant une narration n'est pas autre

chose qu'une suite de propositions. Ainsi, ces paroles : *Dieu créa le monde en six jours ; le sixième jour il créa l'homme*, etc., présentent une suite d'affirmations et non une suite de jugemens. Nos lecteurs pourront se donner des exemples du même genre et emportant la même démonstration, tant qu'ils en voudront, en ouvrant le premier livre d'histoire qu'ils auront sous la main. Passons donc, en tenant pour prouvé qu'une proposition n'est point nécessairement un jugement exprimé par la parole. C'est là un fait d'une évidence si grande et en même temps si simple, qu'on est étonné de ne pas le voir mentionné, et surtout devenu un sujet de méditations et de recherches. Quelle raison a empêché d'apercevoir un fait si clair, de reconnaître une vérité si grossière? qu'on nous passe le mot; il n'est point difficile de l'expliquer. On n'a point vu, parce qu'on n'a pas voulu voir! Et l'on n'a pas voulu voir, parce qu'à cette idée *que la proposition était un jugement*, se trouvait jointe une théorie de la proposition elle-même. Or, si l'on changeait l'idée originelle de la théorie, il fallait de toute nécessité changer la théorie elle-même, travail difficile, pénible, impossible peut-être, il y a quelques siècles

Quoi qu'il en soit, voici la théorie de la proposition reçue dans l'enseignement. Nous allons

laisser parler Port-Royal dont l'exposition est l'une des plus brèves et des plus claires.

« Après avoir conçu les choses par nos idées, dit Port-Royal, nous comparons ces idées ensemble, et trouvant que les unes conviennent entre elles, et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou les délions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, et généralement juger.

« Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, et il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes : l'un de qui on affirme ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet;* et l'autre que l'on affirme ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *prædicatum*.

« Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes, mais il faut que l'esprit les lie et les sépare. Et cette action de notre esprit est marquée dans le discours par le verbe *est*, ou seul, quand nous affirmons, ou avec une particule négative quand nous nions (dans l'ancienne langue philosophique, on appelait le verbe *le copule*). Ainsi, quand je dis, *Dieu est juste*, *Dieu* est le sujet de la proposition, et *juste* en est l'attribut, et le mot *est* marque l'action de mon esprit qui affirme, c'est-à-dire, qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* et de *juste*, comme convenant l'une à l'autre. Que si je dis, *Dieu n'est pas juste*, *est* étant joint avec les particules *ne, pas*, signifie l'action contraire à

celle d'affirmer, savoir, celle de nier, par laquelle je regarde ces idées comme répugnantes l'une à l'autre, parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée d'*injuste*, qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

« Mais quoique toute proposition enferme nécessairement ces trois choses, néanmoins elle peut n'avoir que deux mots ou même qu'un (1); car les hommes voulant abréger leur discours, ont fait une infinité de mots qui signifient tout ensemble l'affirmation, c'est-à-dire, ce qui est signifié par le verbe substantif (2), et de plus un certain attribut qui est affirmé. Tels sont tous les verbes, hors celui qu'on appelle substantif, comme *Dieu existe*, c'est-à-dire, *est existant*; *Dieu aime les hommes*, c'est-à-dire, *Dieu est aimant les hommes*. Et le verbe substantif quand il est seul, comme quand je dis, *je pense, donc je suis*, cesse d'être purement substantif, parce qu'alors on y joint le plus général des attributs qui est l'*être*; car, *je suis*, veut dire, *je suis un être, je suis quelque chose* (3). » Ensuite Port-Royal passe à l'énumération des diverses espèces de propositions : la proposition universelle affir-

(1) C'est du latin que parle Port-Royal. Ex. *sum, veni, vidi, vici*, etc.

(2) Voyez p. 292 de ce volume, l'opinion de Port-Royal sur les verbes.

(3) Logique, 2e partie, chap. III.

mative, l'universelle négative, la particulière affirmative, la particulière négative. Nous l'abandonnons sur ces distinctions où nous n'avons pas besoin de le suivre.

En admettant la syntaxe de la proposition que nous venons d'exposer, il en résulte qu'on est obligé de torturer le plus grand nombre des phrases pour les rendre conformes à la règle; ainsi, dans ces phrases : *Les Prussiens et les Russes marchaient sur Paris; ils étaient arrivés à Montmirail; Napoléon marcha contre eux, leur livra bataille, et les vainquit;* il faudrait, si l'on voulait, selon la théorie reçue de la proposition, obéir aux lois de la logique, et tenir un langage exact, il faudrait les écrire ainsi : *les Prussiens et les Russes étaient marchant sur Paris; ils étaient arrivés à Montmirail; Napoléon fut marchant contre eux, fut leur livrant bataille, et fut les vainquant.*

Or, nous nous adressons au bon sens de nos lecteurs, et devant eux, sans crainte d'être démentis, nous soutenons qu'écrire de cette manière, ce serait mal écrire; ce serait plus, ce serait écrire faussement. En effet, si le langage a quelquefois pour but d'exprimer nos jugemens, il a aussi bien plus souvent pour but d'exposer nos actions, et de peindre des événemens, de les représenter sous nos yeux comme ils se sont passés, comme s'ils étaient vivans; le langage a aussi pour

but d'exprimer et de peindre ce qui se passe en nous; et, dans ces deux derniers cas, il n'est vrai, il n'est énergique et précis, qu'à la condition de reproduire l'énergie et la précision qui se trouvaient ou se trouvent dans l'acte qu'il doit exposer. Ainsi, au lieu de *Napoléon marcha contre l'ennemi*, dire, *Napoléon fut marchant contre l'ennemi*, c'est présenter la proposition sous la forme la moins exacte; la phrase n'a plus rien de l'énergie et du mouvement que l'action elle-même suppose.

Ainsi, au lieu de *je crois en Dieu*, dire *je suis croyant en Dieu*, c'est ôter à la proposition toute l'énergie qui se trouve en réalité dans celui qui la fait; c'est donner à un acte de foi la mollesse que les usages établis dans la langue réservent justement pour des propositions d'un tout autre ordre, comme celle-ci : *je suis triste, je suis incrédule*, etc.

Et cette phraséologie que commandent les règles de la syntaxe précitée, n'est pas seulement mauvaise en ce qu'elle ôte au discours toute couleur, toutes qualités figuratives ou expressives; il y a plus; elle est mauvaise, en ce qu'elle est logiquement fausse. En effet, décomposons les propositions précédentes, ainsi que le commande la règle précitée, et nous verrons que cette règle est inapplicable aux cas de ce genre. — Dans le premier de nos exemples, la règle nous apprend

que *Napoléon* est le sujet dont on affirme, *marchant contre l'ennemi,* l'attribut qu'on affirme, et *est* le verbe qui marque l'opération par laquelle l'esprit unit l'attribut au sujet. Or, n'est-il pas absurde de dire que *marchant contre l'ennemi* est un attribut de *Napoléon? Napoléon* est-il donc une matière, un corps brut, et s'il marcha contre l'ennemi, n'est-ce pas qu'il le voulait? En disant qu'il *fut marchant contre l'ennemi,* n'en faites-vous pas comme un être passif, ne lui ôtez-vous pas une qualité réelle et qu'il avait, celle de la volonté, qui lui est justement conservée dans cette autre phrase, *il marcha contre l'ennemi?* Quant au verbe *est* par lequel, dit-on, se marque l'opération qui lie l'attribut au sujet, nous soutenons qu'il joue ici un rôle faux. Dans cette phrase, *Napoléon marcha contre l'ennemi,* il ne s'agit pas en effet de lier un attribut à un sujet, mais de peindre une action et de la particulariser. — La même observation doit être faite sur la conversion que commande la règle, sur la phrase *je crois en Dieu.—Je* est le sujet dont on affirme, *croyant en Dieu,* est l'attribut affirmé; *suis* est le lien que nous établissons. N'est-il pas manifestement absurde de dire que *croyant en Dieu* est un de mes attributs, une de mes contingences, de me réduire ainsi au rôle d'un corps sans volonté qui subit des états, mais ne peut les créer en lui? Evidemment, je suis une activité, en disant *je*

crois, je fais plus que réfléchir une contingence passivement éprouvée, je manifeste ma manière d'être active, je fais acte de foi en définitive.

Quand je dis *je crois en Dieu*, je ne viens pas affirmer que croire en Dieu est l'un de mes attributs ; j'agis. Ma proposition entière est une seule et même affirmation, un seul et même acte. Si j'emploie plusieurs mots pour m'exprimer, c'est uniquement attendu les conditions de successivité qui me sont imposées par mon organisme.

Il est mille phrases que nous pourrions citer, et dans lesquelles l'application de la syntaxe prétendue universelle de la proposition, conduit à une altération non moins grave du sens. Ainsi, dans celles-ci : *Pierre aime Paul ; Pierre est aimé de Paul ;* selon la règle, on devrait dire : *Pierre est aimant Paul.* Or, par cette conversion, il est évident qu'on rend *Pierre* aussi passif quand il *aime* que quand il est *aimé*. Il en est de même dans cet autre, *Pierre tue Paul, Pierre est tué par Paul,* etc.

Il est d'autres phrases que l'on ne peut convertir sans torturer le bon sens ; ainsi est-il de celles-ci : *il faut que j'aille me battre ; il n'y a pas d'effet sans cause,* etc.

Il y a plusieurs siècles que la syntaxe de la proposition dont nous nous occupons, règne sans contestation sur la grammaire générale. Elle a eu tout le temps, si elle eût été vraie et aussi

conforme à la logique qu'elle prétend l'être, elle a eu tout le temps de conquérir le langage et de le soumettre à ses lois. Heureusement il n'en est rien.

Ce peu d'influence d'une théorie admise cependant si généralement, les singulières, ou bizarres, ou absurdes conversions auxquelles on était obligé de recourir pour en cacher l'impuissance, auraient dû, ce nous semble, faire réfléchir, et au moins faire remarquer qu'au lieu d'être conforme à la logique du langage, elle ne se présentait que comme une formule qui était le plus souvent à côté de cette logique. Alors sans doute on se fût appliqué à la critiquer avec autant de soin que l'on en a mis à l'interpréter, et à la travailler pour lui donner l'apparence des propriétés qu'elle ne possède pas.

Quel but se propose-t-on, en effet, en cherchant une théorie de la proposition? Ce n'est pas certainement d'inventer le langage; mais c'est de saisir et de représenter le plus exactement possible le système logique qui est contenu dans ce langage; car, comme il est évident que le langage est le moyen principal de toutes nos connaissances, de tous nos raisonnemens, de toutes nos découvertes, de toute vérité enfin; par suite, il est évident qu'en possédant cette formule nous acquerrons le mode commun de la logique, c'est-à-dire un élément principal de certitude.

Lorsqu'on est à ce point de vue pratique et sérieux, ce n'est point de tel ou tel système, de telle ou telle théorie sur l'origine de la langue, que l'on devra s'occuper, mais de recherches et d'études; on considérera le langage comme une matière qui nous est donnée, ayant une existence propre et extérieure à nous, aussi bien que la matière du globe, aussi bien que celles des astres; alors, il s'agira pour nous d'en trouver les lois par des procédés analogues à ceux que nous employons en physique ou en astronomie. Nous nous garderons donc bien d'altérer le phénomène, soit lorsque nous voudrons l'étudier, soit lorsque nous voudrons l'employer comme moyen de vérification. Nous nous garderons bien d'accepter pour générale une formule qui n'est applicable, dans la plupart des cas, qu'en altérant ce phénomène. Nous n'oublierons pas enfin qu'il y a une vérité à découvrir, et que dans ce travail ce qu'il y a d'important, ce n'est pas de paraître avoir raison, mais d'avoir réellement raison, et de ne pas tromper.

Or, dans la théorie de la proposition qui est aujourd'hui enseignée, on confond sous le nom commun de *sujet* deux espèces de mots ou de substantifs qui ont des propriétés et des rôles bien différens selon les verbes qui les suivent, savoir : les substantifs qui signifient des activités capables de donner le mouvement, comme Dieu,

homme, etc., et les substantifs qui signifient de pures passivités, tels que maison, chaise, bonté, etc. La différence entre ces substantifs est évidente au plus superficiel coup d'œil. Les substantifs qui représentent des activités, peuvent commander des verbes actifs, ainsi que dans cette proposition : *Dieu aime les hommes*. Au contraire, les substantifs représentatifs d'une passivité, ne peuvent jamais logiquement ou en bon langage commander le verbe actif; ainsi dire *cette maison s'élève très haut* est de mauvais langage, il faut dire pour bien parler, *cette maison est très élevée*.

Il nous paraît nécessaire de nous arrêter ici pour repousser une objection que l'on pourrait tirer des locutions usitées par une partie des littérateurs de notre temps : nous ferons remarquer que le caractère spécial de ces écrivains, quant au style, quant à l'usage qu'ils font des mots, c'est de passiver ce qui est actif, et d'activer ce qui est passif. Aussi après quelques années d'un succès contesté et à peine obtenu, leur fortune est-elle déjà perdue. Cette littérature dont s'est pendant un instant engoué un certain public, est déjà passée de mode. Or, ce n'est point sur ces accidens passagers du langage que l'on doit fonder une méthode. Revenons donc à notre sujet.

Quelquefois un substantif expressif de l'activité est pris passivement, comme quand on dit

l'homme est aimé de Dieu, alors il est commandé par le verbe. Quelquefois un substantif expressif de la passivité est pris activement et commande le verbe, comme dans ces paroles : *sa bonté me charme, cette maison fait bien à cette place*, etc., cela ne doit point être pris pour des exceptions ; car cet axiôme « l'exception prouve la règle, » n'est qu'un jeu de mots, ou plutôt un sophisme. Dans tous ces cas, le substantif est pris dans des acceptions qui ne sont pas ordinaires sans doute, mais qui sont cependant toujours justes. Ainsi il est vrai que l'homme est passif vis-à-vis de celui qui l'aime ; il est vrai que la qualité par laquelle un être actif brille, peut être prise pour l'être tout entier dont elle forme le genre d'activité ; il est vrai qu'un substantif passif peut commander un verbe, mais c'est lorsque le verbe exprime un état. Enfin certains substantifs de ce dernier genre peuvent commander même certains verbes actifs, parce que ces substantifs s'ils sont passifs sous un rapport, sont actifs à notre égard sous un autre, tels sont les médicamens, les alimens ; ainsi l'on dit : *cette boisson m'échauffe, ce médicament produit un bon effet.* La relation, dans tous les cas, ne cesse pas d'être parfaite entre toutes les parties de la phrase, et nettement représentative de ce que nous voulons exprimer.

Il résulte de cet examen qu'il y a plusieurs genres de proposition, et que ce que l'on entend

aujourd'hui par *sujet* doit être beaucoup modifié. Il en est de même de ce que l'on appelle *attribut*.

On a compris sous le nom d'*attribut* des significations toutes différentes. Le résultat le plus général de la formule de la proposition que nous critiquons, est de passiver tous les sujets. Or, c'est là détruire la réalité du langage ; c'est essayer d'y réaliser le panthéisme ou le matérialisme. Que défendent en effet ces doctrines? Elles défendent cette prétention à laquelle la définition de l'attribut, dans la proposition, semble être destinée à donner de l'apparence, savoir : que tous les êtres sont passifs, et par suite susceptibles de subir des modifications ou des états, et jamais de s'en créer eux-mêmes *à priori*, par une force qui soit indépendante du milieu où ils sont. La langue des hommes prouve que cette assertion est fausse, parce qu'elle prouve que soit ce qu'on entend par *sujet* dans la proposition, soit ce qu'on entend par *attribut*, manque d'exactitude et de vérité. Nous l'avons montré tout à l'heure, quant au premier de ces termes ; occupons-nous, un moment, du second.

Pour constituer l'attribut, dans tous les cas, il faut détruire les verbes ; il faut, par exemple, substituer *être marchant* à *marcher*, *être aimant* à *aimer*, etc., c'est-à-dire qu'il faut convertir les verbes en adjectifs. La théorie de l'attribut, ainsi

qu'on l'enseigne dans la philosophie actuelle, s'applique à deux espèces de mots, de nature et d'origine opposées, aux adjectifs et aux verbes. Or, les premiers ne ressemblent nullement aux seconds. Quand on examine l'adjectif en lui-même ou intrinsèquement, on voit manifestement par tous les usages auxquels on l'emploie, qu'il est destiné à exprimer ces qualités accidentelles, contingentes, qui ne sont point essentielles à la constitution de l'être; en un mot tout ce que signifie, devant le bon sens, le mot *attribut*. Quand on examine comment et de quoi il a été formé, on en voit une preuve de plus. On reconnaît que primitivement on le formait en ajoutant à un substantif une particule de liaison ou de possession analogue à notre *de* français, ainsi en chinois on dit DE *grandeur*, DE *bonté* pour dire *grand* et *bon*, etc.; mais il n'en est pas de même du verbe, celui-ci ne peint point une qualité, mais une activité en action; il ne peint pas une qualité contingente, accidentelle, mais une propriété essentielle à l'être qui peut cesser de se manifester, mais qui lui est inhérente et toujours possible. Ainsi un homme peut cesser d'aimer son frère; mais il est toujours capable d'agir dans ce sens, et il pourra plus tard aimer encore ce même frère, etc. Or, que fait la théorie que nous critiquons, pour donner au verbe la

qualité d'attribut, elle le dénature autant que faire se peut; elle en fait un adjectif; elle convertit *marcher* en *être marchant, aimer* en *être aimant.* Ainsi arrangé, le verbe ne représente plus une activité en action, mais seulement un état, une manière d'être. Ainsi arrangé, le verbe en réalité n'existe plus; car si, dans les participes *aimant, marchant*, nous trouvons encore quelque différence comparativement au simple adjectif, un peu de mouvement qui ne se trouve pas dans le dernier, c'est qu'en entendant ces mots nous nous rappelons encore les verbes dont ils émanent. Mais de quel droit les grammairiens ont-ils osé ainsi s'inscrire en faux contre l'usage universel du verbe, et substituer le participe à tous les autres modes et temps? Comment, lorsqu'ils faisaient cette belle œuvre, ne se sont-ils pas demandé pourquoi, de toute éternité sociale, les hommes employaient comme verbe autre chose que des participes? Comment n'ont-ils pas pensé à chercher la raison des différens modes des verbes? Ils se seraient humiliés alors, car ils auraient vu que les divers temps ont été créés, précisément dans le but d'exprimer plus positivement la simultanéité et l'identité qui, dans l'être spirituel essentiellement actif, existent entre l'activité et les modes successifs de cette activité. Ils eussent vu que le principe actif est un, et qu'il

ne paraît varié et multiple qu'attendu les conditions d'activité que lui impose la matière dans laquelle il est.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit plus haut du verbe, mais nous le rappelons à nos lecteurs, et nous ajoutons que s'ils ont accepté avec nous, que le verbe n'est autre que le signe de l'activité en action, la question que nous venons de traiter devait être déjà résolue à leurs yeux. Ils auront dû trouver nos raisonnemens superflus; car ils avaient dû reconnaître à l'avance que, par la seule définition du verbe, la théorie admise sur la proposition était renversée.

D'après la dernière formule critiquée et que maintenant nous pouvons appeler étroite, le verbe *être* fût devenu le verbe unique, si les hommes avaient obéi aux grammairiens plutôt qu'aux principes de la langue et aux lois logiques de leur intelligence. Ce verbe n'est propre qu'à exprimer l'*état;* s'il a en lui quelque chose d'actif, cela vient de celui qui le prononce, mais cela ne se rapporte nullement au sujet dont il est ou dont il va être question. En l'introduisant dans la phrase on rend le langage immobile et froid; on lui donne la sécheresse d'une simple affirmation; on le prive de sa propriété principale qui est de peindre et de représenter l'activité elle-même; car le langage pour être vrai doit ressembler,

terme pour terme, à l'action elle-même, et il lui ressemble, en effet, malgré nos logiciens et nos grammairiens généraux. Autrement le langage ne serait plus l'homme; il ressemblerait aussi peu aux réalités de l'activité humaine, qu'un cadavre ne ressemble à un homme vivant.

Pour terminer cette longue critique, et pour l'achever, nous dirons quelques mots des causes qui ont conduit la philosophie dans ces singulières erreurs sur la proposition.

La théorie moderne de la proposition est en conformité parfaite avec les principes d'Aristote. Ce philosophe ne s'occupa de la proposition qu'au point de vue de la discussion ou de la démonstration, c'est-à-dire au point du syllogisme et de l'induction. C'était pour lui seulement, *un discours dans lequel on nie ou on affirme quelque chose touchant quelque chose;* ce sont ses propres expressions (1). Le mot *protase*, πρότασις, dont il se sert pour désigner cette manière de parler, indique parfaitement le sens dont il s'agit. Ce mot est extrait en effet du verbe προτείνω, qui veut dire en même temps prétendre, proposer et révoquer en doute. Ainsi proposition ou protase, dans le langage d'Aristote, ont à peu près le sens que nous présentent, dans le langage moderne, les mots, avis ou opinion.

(1) Aristote. Analitic. priorum, lib. I, cap. 1.

Ce fut manifestement en s'inspirant d'Aristote que les logiciens définirent la proposition ainsi que nous l'avons vu dans la citation de Port-Royal rapportée plus haut. Ce fut encore du point de vue de la discussion qu'ils déterminèrent les fonctions du sujet, de l'attribut ou du verbe. Ce fut du même point de vue qu'ils décidèrent que le fondement de la proposition était un acte de l'esprit qui prononçait sur un rapport de répugnance ou de convenance. Se laissant toujours guider par la même inspiration, ils considérèrent les idées comme des êtres en quelque sorte existant par eux-mêmes, présentant par conséquent ces rapports de répugnance et de convenance qu'il s'agissait de découvrir ou de démontrer; faits complétement faux, ainsi que nous l'avons reconnu.

Pour accepter une pareille définition, il faut non seulement recevoir la théorie de l'idée qui est enseignée dans l'école, mais encore admettre que tout discours a pour but une discussion, qu'un discours n'exprime jamais plus qu'une opinion et qu'un avis. D'après cette théorie la narration d'un fait serait seulement l'affirmation d'une répugnance ou d'une convenance entre des idées. Il n'y aurait plus rien de certain, plus rien d'assuré; l'histoire, la science, les préceptes mêmes de la morale et de la foi, seraient des avis, des opinions, des affirmations et des con-

cordances d'idées. De pareilles conséquences sont certainement absurdes ; elles doivent paraître telles aux yeux de tout le monde. Elles sont cependant rigoureusement déduites du principe qui a conduit les logiciens dans la définition dont nous nous occupons. Ainsi, en acceptant sans réserve la logique des péripatéticiens, on nous a fait une théorie du langage qui n'est ni universelle, ni chrétienne, mais seulement philosophique ou scientifique, selon le sens que les Gréco-Romains attachaient à ces mots.

Les logiciens n'ont point cependant borné leur travail aux conclusions aristotéliciennes dont il vient d'être question. Ils ont voulu faire pour le langage tout ce qu'Aristote avait fait pour les choses. Admettant que les idées étaient des images représentatives des objets extérieurs, ils ont cru pouvoir appliquer aux idées, avec quelques légères modifications, les règles qu'Aristote avait données pour l'étude des objets eux-mêmes, c'est-à-dire la règle des catégories. Ils ont rangé les idées de sujet dans la première des catégories, celle où le philosophe grec traite de la substance. Ils ont appliqué aux idées d'attribut les considérations énumérées dans les neuf catégories suivantes, c'est-à-dire dans celles où Aristote traite des *accidens*. Les idées ont donc été partagées en deux classes, celle des substances et celle d'accidens. Alors la proposition a consisté

uniquement dans le fait d'affirmer quel était l'*accident* d'une *substance*, ou, en d'autres termes, l'*attribut* d'un *sujet*. Lorsqu'ils ont été arrivés à ce point, ils ont employé naturellement le verbe *être*, le verbe déjà consacré à affirmer les rapports de ce genre, et ainsi la syntaxe de la proposition a été constituée à peu près telle que nous la connaissons aujourd'hui. On a beaucoup travaillé à la perfectionner, c'est-à-dire qu'on a tenté de l'appliquer à toutes les formes du discours; mais les élémens primitifs n'en ont point été changés.

L'histoire de la proposition serait certainement une chose curieuse, mais ce n'est pas le lieu, et nous bornerons à ce peu de mots, les seuls qui fussent ici nécessaires, ce que nous pourrions dire sur les travaux qui ont précédé ou suivi la théorie que nous venons d'attaquer.

§ X. — DE LA PROPOSITION SELON NOUS.

Afin de rendre plus facile l'intelligence de ce que nous allons dire sur ce sujet, nous croyons utile de reproduire ici quelques uns des résultats généraux de la critique que nous avons faite dans les paragraphes précédens, c'est-à-dire de rappeler quelques unes des conclusions principales que nous avons posées nous-même en opposition aux assertions que nous attaquions.

Nous avons dit, et je crois prouvé, que l'idée devait être définie l'*affirmation d'un rapport en vertu d'une connaissance préexistante*. Nous avons reconnu qu'il y avait deux espèces de rapports établis dans l'acte qui constitue l'idée : 1° un rapport de classification et de nomenclature, en vertu duquel étaient établies les relations spirituelles d'un acte particulier avec la loi générale des actes, et 2° un rapport d'unification entre des phénomènes cérébraux divers et multiples, en vertu duquel ces phénomènes étaient déclarés représenter ou constituer une unité. De là il faut conclure que l'on doit entendre par idée tout ce que Lyon, Port-Royal, etc., comprennent par jugement. Ainsi, en nous servant du langage de l'ancienne philosophie, nous dirions que l'idée est un jugement tant qu'elle reste renfermée en nous, et que lorsqu'elle est exprimée par la parole elle est une proposition. Mais comme nous suivons, pour la signification des mots, plutôt l'usage universel que le sens qu'ont essayé de leur attacher quelques systèmes de philosophie, nous conservons le mot idée à désigner l'acte affirmatif d'un rapport. Quant au mot jugement, nous ne nous en servirons pas, nous le renvoyons à la métaphysique particulière ; selon nous il doit être banni de la logique, parce qu'il force nécessairement à faire intervenir les considérations ontologiques avant que le moment en soit venu.

Nous emploierons le mot proposition pour désigner la formule générale des rapports entre les affirmations que nous présente le langage.

Le langage est le moyen de transmission spirituelle entre les hommes, le moyen de communiquer aux autres toutes nos affirmations, tous nos actes, toutes nos connaissances spirituelles. Il se compose de sons qui sont les signes matériels de nos opérations spirituelles. Par le langage, les opérations de l'esprit reçoivent des signes sensibles; elles ont été en quelque sorte matérialisées par la parole; de telle sorte qu'après avoir été produites, elles peuvent être conservées et fixées par l'écriture. Les choses étant ainsi, il en résulte que, si nous ne pouvons étudier l'esprit qui est la cause, nous pouvons parfaitement étudier le phénomène qui est l'effet matérialisé par la parole et l'écriture. Nous sommes ici placés au même point que dans toutes les autres sciences naturelles; la cause nous échappe, mais nous pouvons en deviner les propriétés par les phénomènes qu'elle produit; nous pouvons enfin chercher la loi de génération et de rapports que manifestent ces phénomènes, soit dans la manière dont ils se passent et se succèdent, soit dans la manière dont ils sont engendrés. Le langage nous offre même, pour ce genre d'études, un avantage dont sont privées les sciences naturelles; il est plus fixe dans ses for-

mes, moins mobile, plus saisissable que les objets dont ces dernières s'occupent; il est vrai aussi, par contre, que les formes parlées sont bien autrement multipliées, et sont soumises à une cause de changement qui n'existe pas dans les faits de l'ordre physique, c'est à dire au libre arbitre, et à la volonté progressive. Quoi qu'il en soit, c'est le langage considéré comme représentatif des opérations spirituelles que nous avons pris pour sujet de nos réflexions.

Étant établi que les mots sont les signes des rapports affirmés par l'esprit, on remarque au premier coup d'œil qu'un discours n'est que la représentation des actes de l'esprit; il en est là, de même que lorsqu'on lit la vie d'un homme; on voit que vivre c'est agir, et que toute vie n'est qu'une succession d'actes.

Mais ce premier coup d'œil, en même temps qu'il nous fait reconnaître que le discours se compose d'une succession d'actes spirituels, nous fait apercevoir aussi que ces actes offrent entre eux certains rapports bien marqués qui constituent ce qu'on nomme des phrases. On voit que chacune de ces phrases constitue elle-même une nouvelle et plus complexe espèce d'actes; mais qui le plus souvent n'a un sens complet que par ses rapports avec d'autres phrases. Ainsi est-il encore dans la vie d'un homme; elle n'est qu'une succession d'actes qui offrent entre eux certains

rapports. On ne peut le plus souvent connaître la valeur de chacun d'eux qu'en en étudiant la succession ; aussi est-il, jusqu'à un certain point, vrai de dire, que la vie d'un homme n'a un sens positif et assuré que lorsqu'elle est terminée.

Par cette voie, on arrive à examiner la phrase elle-même, ou la succession d'affirmations la moins composée ; et l'on aperçoit que chacune de ces affirmations partielles dont elle se compose, ne se ressemble pas, et indique un rapport d'une nature particulière. On trouve là les différences désignées par les noms de verbe, de substantif, d'adjectif, d'adverbe, etc.

Si l'on étudie attentivement cette phrase, on ne tarde pas à reconnaître qu'elle est en petit un exemplaire du discours tout entier, qu'elle manifeste le même système, le même genre de rapports qui est inscrit dans celui-ci. En effet, si l'on examine un certain nombre de phrases, on voit qu'il est un grand nombre de ces dernières qui tiennent lieu d'un discours tout entier, ou qu'un tel discours peut être contenu dans une seule phrase. Enfin, si l'on étudie les propriétés manifestées dans la phrase (nous le ferons tout à l'heure), on reconnaît que ces dernières ne diffèrent pas de celles qui se montrent dans le discours. Il en est encore ici comme dans la vie de l'homme, où quelques actions partielles démon-

trent presque aussi bien les facultés générales de cet homme que sa vie tout entière.

Ces préliminaires établis, nous allons passer à l'étude de la phrase elle-même. Nous l'appellerons *proposition*. Nous ne reviendrons pas d'ailleurs sur ce que nous avons dit des noms et du verbe. Les pages où nous en avons parlé, sont trop voisines de celles-ci pour que le lecteur ait oublié nos définitions.

De même qu'il y a deux espèces de discours, le narratif et le démonstratif, il y a deux espèces de propositions. Le discours narratif est celui où l'homme qui parle ou qui écrit, s'oublie lui-même ou plutôt se met à la place de celui ou de ceux dont il va raconter les actes, et alors dit comme s'il agissait. C'est lui qui agit sous un autre nom, dans des circonstances, vis-à-vis des obstacles où ceux dont il est question étaient placés. Son histoire alors est une expression, une figuration parfaite des actes opérés; c'est la représentation réelle de la mémoire qu'ont laissée ces faits. Vous ne voyez plus dans ce style, l'homme qui raconte et affirme, mais le fait lui-même tel qu'il a été. — Le discours dialectique est tout différent; ici on ne cesse de voir l'interlocuteur, il est toujours présent; lui seul apparaît comme affirmant : toutes les affirmations qui sortent de sa bouche, sauf celles qui se rapportent à lui, sont prises comme passives. Le but des deux dis-

cours n'est pas d'ailleurs le même : dans l'un on se propose de présenter une vérité comme elle a été, comme elle s'est passée ; dans l'autre on a en vue un adversaire et une discussion. — Les deux espèces de propositions qui répondent à ces deux espèces de discours, donnent lieu à des remarques pareilles, ainsi que nous l'allons voir.

Proposition narrative ou du premier degré.

Nous définissons cette proposition, « une relation établie entre une activité et un but à l'aide de l'action qui émane de l'activité. » Voyons, en effet, les exemples.

Lorsque nous disons, *je construis une maison*, *je* est l'activité qui commande le verbe, *construis* est l'action, c'est-à-dire le verbe, signe de l'activité qui est à l'œuvre, *maison* représente le but et l'acte (1).

(1) Nous empruntons au dictionnaire de Trévoux la signification de ces différens termes. — *Activité*, c'est, selon Trévoux, la puissance d'agir, la faculté active. — *Action*, c'est le mouvement qu'un corps ou une puissance produit réellement, ou qu'il tend à produire dans une autre. *Action*, est encore l'effort que fait un corps ou une puissance contre un autre corps ou une autre puissance, quelquefois l'effet même qui résulte de cet effort. — Le mot *action* a plus de rapports à la puissance qui agit, et celui d'*acte* en a davantage à l'effet produit ; ce qui rend l'un propre à devenir l'attribut de l'autre.

On peut mettre au lieu de ce *je* toute autre espèce de nom affirmatif de l'activité, on peut y mettre même des substantifs indicatifs seulement d'une passivité, sans que le rôle du mot à cette place soit changé. Dès qu'il commande un verbe signifiant une action, par la seule force de ce verbe, auquel il est lié par la position, le substantif devient une activité. Ainsi, quand l'on dit *cette tour s'élève jusqu'aux nues*, on parle mal français, on fait une faute contre la logique, puisque l'on doue de la propriété d'agir, un corps inerte et sans volonté; mais il n'est pas moins vrai que ce corps, par l'union qui lui est donnée avec un verbe représentatif de l'action, est converti en un corps doué du pouvoir d'être actif.

Dans les propositions du genre de celles que nous examinons, le verbe est en réalité le centre de la phrase. Il y représente, en effet, le terme qui, dans toute espèce de choses, lie l'activité à un but, c'est-à dire, l'action à une fin ; car toujours et partout l'action participe et de celui qui la produit et du résultat pour lequel elle est faite. Il est impossible qu'il en soit autrement. Or, c'est le verbe qui représente l'action dans le discours ; il est donc le point culminant, le générateur principal du sens des autres affirmations qui y sont jointes. Il est si vrai que tel est le rôle du verbe, que dans la langue latine, il est beaucoup

de cas où le sujet ne faisait qu'un seul et même mot avec lui ; ainsi, on disait *ædifico domum,* au lieu de *je construis une maison.* Bien plus, il est des circonstances où le sujet et le régime réunis ne faisaient qu'un avec lui, comme lorsqu'on disait *evado,* au lieu de *je m'enfuis* ou *je enfuis moi,* c'est-à-dire mon corps ; *evalesco,* au lieu de *je prends des forces* ou *je me rétablis* ; *evallefacio, je fais évacuer ; bellor, je fais la guerre,* etc., etc. Si l'on voulait compléter la liste des verbes de ce genre, qui réunissent en eux sujet et régime, il faudrait citer tous les verbes pronominaux, déponens ou neutres. Ainsi, il existe de nombreux exemples de mots qui à eux seuls constituent la proposition tout entière, et ces mots sont des verbes. Ajouterons-nous que dans la langue primitive, il paraît qu'il n'y eut pas d'autres mots, ou d'autres formes de proposition que les verbes ; ajouterons-nous que le progrès dans le langage est marqué par le perfectionnement, dans l'analyse des parties du discours, et par la multiplication des signes destinés à exprimer les résultats de cette analyse? Ce sont là de beaux sujets d'étude, de grands moyens de démonstration ! Mais cette question nous entraînerait trop loin, et nous devons la laisser à celui de nos amis qui nous a promis une grammaire générale. En ce lieu, il nous suffit de montrer les traces que quelques langues ont conservées de ce premier état ;

il nous suffit d'indiquer que la perfection de la langue française consiste dans une analyse qui a précisé chaque chose, et qui, dans les cas particuliers, a séparé du verbe le sujet et le régime.

On a, de cette manière, régularisé le système de la proposition, mais on ne l'a point changé en principe; et toutes les fois aussi que le verbe dans une phrase exprime l'action, le sujet comme le régime en sont des dépendances; le premier est rendu actif, le second est passivé.

Tous les verbes que les grammairiens appellent *actifs* ou *transitifs*, c'est-à-dire, selon leur définition, tous ceux qui font connaître que le sujet fait une action dont le régime est le terme (1), tous ces verbes engendrent des propositions du premier degré, sauf dans ceux de leurs modes où ils reçoivent l'adjonction du verbe *être*; car toutes les fois que ce dernier intervient, il indique que l'activité ou le sujet est momentanément passivé; ainsi, lorsqu'on dit *Pierre aime Paul*, *Pierre*, le sujet, est pris comme activité; tandis que dans *Pierre est aimé de Paul*, *Pierre* est pris comme une passivité.

(1) On sait que dans le langage des grammairiens on appelle *sujet* le nom qui commande le verbe, et *régime* le mot qui est commandé par le verbe et dont l'état est indiqué en latin par un changement dans la terminaison. Dans notre langage, nous dirions que le *sujet* est l'activité et le *régime* la forme passive du but.

L'intervention du verbe auxiliaire *avoir*, dans certains modes des verbes français, n'a nullement le même effet. Bien au contraire, il renferme la personnalité active du sujet ; il en fait un être doué de mémoire. Ce verbe *avoir* est une des plus belles conquêtes de la langue française dans l'art et la puissance de l'expression. En effet, ce verbe est le signe de la possession spirituelle : ainsi, quand on dit *j'ai résisté aux séductions du mal*, au lieu de dire *je résistai à ces séductions*, on accuse plus que le fait d'une pareille victoire autrefois remportée, on exprime que c'est un mérite acquis et que l'on possède spirituellement, car on ne peut posséder autrement le passé. Loin donc que la présence de l'auxiliaire dont nous parlons, change l'état de la proposition narrative, il le précise, et, dans beaucoup de cas, il le produit.

Les verbes que les grammairiens nomment *intransitifs*, *impersonnels*, *pronominaux*, *réfléchis* ou *réciproques*, mériteraient un examen particulier. Ce serait un travail plein d'intérêt ; car s'il en est qui changent la proposition à formes narratives, en proposition du deuxième degré, ou en une pure et simple affirmation, il en est d'autres qui laissent à la proposition la valeur du premier degré. Mais ce serait un travail qui nous détournerait trop long-temps du but que nous poursuivons ici. Nous devons, en ce lieu, nous borner aux généralités, donner la règle, et

nous confier, pour le reste, à la bienveillance intelligente que l'écrivain est en droit d'attendre de son lecteur, et qui, de la part de celui-ci, est un devoir toutes les fois qu'il se fait juge.

Maintenant que nous avons prouvé que la proposition du premier degré existe, et que nous l'avons démontrée à l'aide de l'étude du langage, il nous reste à en déduire les conclusions logiques. A cette fin, nous n'emploierons pas d'autre méthode que celle par définition. Il résultera, nous le croyons, de cette courte explication, et une conception plus vaste de la proposition, et un préliminaire très utile avant d'entrer dans la question même des méthodes.

Il ne faut pas oublier que la proposition dont il s'agit, est le signe matérialisé de l'un des modes les plus ordinaires de l'esprit de l'homme. Dans ce cas, il parle comme il agit; lorsqu'il raconte comment quelqu'un a fait certaine chose, il reproduit dans sa narration tous les modes par lesquels cette certaine chose peut être et fut en effet opérée. On peut donc dire, que la proposition du premier degré nous représente ce que c'est que l'homme en action, et c'est de ce point de vue qu'il faut l'étudier.

Selon la proposition, toute action pose une activité et un but; et comme, par le verbe, elle établit une corrélation d'activité à passivité entre le sujet ou l'activité, et le régime ou la fin pro-

posée, elle démontre que, devant l'esprit, *activité* signifie la capacité de concevoir un but, et de se mouvoir en vue des fins qu'il assigne.

Nous montrerons plus bas, dans notre ontologie, que l'homme ne peut connaître les propriétés du principe actif ou de l'esprit dont la présence le sort de la classe des animaux, le rend susceptible d'être spontané, et en un mot le fait homme, que lorsqu'il les a manifestées extérieurement à lui en en faisant des signes. Or, c'est ici le lieu de nous servir de cette considération. Nous ne pouvons apercevoir ce qui est une existence réelle dans ou devant l'esprit, que par la qualité dont cet esprit revêt les mots, qualité qui nous est rendue évidente par le lieu même où il les place dans le discours, les rapports de dépendance qu'il donne à chacun, etc. Ainsi, quand, dans la proposition, il met une action déterminée comme rapport entre une activité et une passivité, il manifeste quel est son état intime en ce moment; il nous montre que l'activité n'est conçue par lui que comme un être susceptible d'avoir et de pratiquer un but. S'il en était autrement, il n'y aurait qu'un seul verbe qui exprimerait uniquement le fait d'agir; mais la multiplicité, la particularisation des verbes à telle ou telle espèce d'acte, nous prouve que, constamment, il y a sous-entendue la relation entre une activité ayant tel but, et un tel pro-

duit commandé par ce but, relation établie par une action particulière, qui s'appelle de tel nom parce qu'elle émane de tel but, et conclut à telle nature de produits.

Nous allons traduire ce raisonnement par des signes sensibles, car, bien qu'il nous paraisse non seulement très concluant, mais fort clair, nous craignons qu'il soit obscur ou difficilement intelligible pour les personnes qui ne sont pas habituées aux difficultés du langage philosophique. Nous allons en donner une sorte de formule algébrique, car le raisonnement possède aussi une algèbre; on a employé ce moyen en logique, quelques siècles avant qu'il fût appliqué aux mathématiques.

Soit donc A l'activité ou le sujet, soit V l'action ou le verbe, soit P la passivité ou le régime, soit B le but. Eh bien! dans une proposition narrative jamais ni A, ni V, ni P, ne sont employés seuls; s'il en était ainsi, la proposition ne voudrait jamais dire autre chose que ceci : l'Activité est Verbe vis-à-vis la Passivité. Au contraire B est joint à toutes les lettres qui composent la phrase; ainsi une proposition algébriquement rendue nous présentera ces termes : AB=BV=PB; ou, en d'autres termes, la conception but est ce qui spécialise le sujet, le verbe et le régime. Ainsi le sujet s'appellera Pierre, ou général, ou soldat, ou ouvrier; le verbe s'appellera aimer,

ou commander, ou tuer, ou façonner ; le régime sera ou Paul, ou bataille, ou ennemi, ou bois, ou fer, etc., et de cette manière le but prédomine sur tous les termes de la phrase.

Maintenant qu'il est établi comment le but est le principe qui caractérise les significations dont la combinaison forme la proposition, nous allons raisonner de ce point de vue, et voir comment de là on peut développer la proposition du premier degré.

L'être actif est susceptible de prendre divers modes; il en possède en puissance autant que son but en contient, car ce dernier caractérise et spécialise tout, soit comme étant bien, soit comme étant mal. Lors donc que le mot indicatif de l'activité, celui qui devra jouer dans la phrase le rôle de sujet, lorsque ce mot ne suffit pas pour désigner la relation avec le but, on le renforce d'un adjectif, autrement on le laisse seul.

L'action a toujours un mode puisqu'elle émane d'un but ; l'activité y est présente, bien qu'elle ne soit pas l'activité tout entière et bien moins que celle-ci; car l'action a toujours lieu dans un temps, au lieu que l'activité n'a pas de temps. Le verbe est l'expression la plus simultanée possible de toutes ces conditions de l'action ; et si, malgré toute cette puissance, par lui seul, il ne représente pas encore assez la spécialité du but en vertu du-

quel on l'emploie, on le renforce d'un adverbe.

La loi qui règle la vie des hommes est telle qu'après une action il reste un résultat. Or, c'est ce résultat que le régime est destiné à exprimer. Nécessairement les résultats sont conformes aux actions ; à cause de cela on les exprime dans la langue par des mots particuliers. Le résultat est le plus souvent quelque chose de matériel et de passif ou pris pour tel, car l'action au point de vue de notre activité est nécessairement revêtue des conditions de la matière, et n'existe que parce qu'elle modifie la matière ; l'objet de l'action sera donc toujours pris comme une chose passive ou inerte, c'est-à-dire modifiée. Le but indique une multitude de résultats possibles ; le but est en quelque sorte le système spirituel des réalisations à produire au milieu du monde des passivités matérielles ; en conséquence chacun des résultats possibles est indiqué par un mot substantif particulier.

Ainsi, en définitive, l'étude de la proposition du premier degré, nous montre que l'esprit ne conçoit point, substantiellement ou essentiellement parlant, d'activité sans but ; que le verbe signifie une action qui émane d'un but, et le régime un effet commandé par un but. Il faut enfin conclure de tout ce qui précède que la loi de génération des mots peut être définie, un rapport établi entre l'activité et le but à l'aide d'une action.

Si la syntaxe de la proposition, que nous venons de proposer, était adoptée par les grammairiens, il est probable qu'il en résulterait à la longue quelques modifications dans les formes du langage. On ne peut en effet mettre en doute, que l'ancienne théorie de la proposition n'ait exercé une influence sur la langue, et n'en ait, jusqu'à un certain point, arrêté le développement. On peut dire que si le français, par exemple, a reçu et conservé les formes que nous y avons reconnues, ce fut contrairement à la règle, et parce qu'il ne fut pas créé seulement par des philosophes. Encore la nécessité d'employer une phraséologie qui permît toujours de convertir une proposition narrative ou figurative quelconque, en une autre proposition telle que celle que nous allons décrire dans le paragraphe suivant, cette nécessité a dû altérer en quelque chose les formes même qui représentent aujourd'hui, de la manière la plus pure, l'activité dans le langage. Pour comprendre quelle a pu être l'influence de la règle ancienne, il suffit de lire quelques vers de nos poètes classiques, Racine, Boileau, etc., on y reconnaîtra les traces évidentes de la théorie de la proposition, alors généralement enseignée. Nous pensons donc que si cette théorie n'a pas été sans effet, il est probable qu'une nouvelle théorie ne sera pas non plus sans influence, et qu'en ramenant le langage à la fonction qui lui

appartient, celle d'être la libre expression des opérations actives de l'homme, elle finira par produire dans ce langage des modifications qu'il ne nous est pas donné maintenant de prévoir. Or, serait-ce un mal que le français éprouvât dans l'avenir un changement tel, que les livres d'aujourd'hui devinssent aussi difficiles à lire que le sont, par exemple, les ouvrages écrits il y a trois ou quatre siècles? Non, sans doute, car il ne résulterait de là rien de plus que le complet oubli de tout ce que notre temps a produit de mauvais. Les chefs-d'œuvre seuls resteraient.

Proposition dialectique ou du second degré.

Nous n'avons que peu de mots à dire de cette seconde espèce de proposition. Elle est caractérisée par la présence du verbe *être*. Celui-ci est essentiellement le signe actif de l'affirmation, et il n'introduit d'autre activité dans la phrase que celle même de celui qui affirme. Comme on ne peut affirmer une existence quelconque, et à plus forte raison un état ou un attribut, que du point de vue d'un critérium, il en résulte que la proposition où le terme *est* joue le rôle principal, présente toujours le caractère d'un jugement; qu'elle est sujette à l'acceptation ou à la négation; qu'elle est contestable en un mot. Aussi, ne sommes-nous pas étonné que des hommes habi-

tués surtout à l'argumentation, l'aient considérée comme étant la formule générale du langage.

Nous avons exposé les règles de cette proposition dans notre citation de Port-Royal, page 314; nous y renvoyons nos lecteurs. Nous ne croyons pas nécessaire d'y rien ajouter.

§ XI. — DU RAISONNEMENT.

La Philosophie classique, Lyon comme Port-Royal, à l'exemple d'Aristote, fait consister le raisonnement uniquement dans l'emploi de deux moyens, le syllogisme et l'induction. Tout ce qui n'est point l'un ou l'autre, est rangé parmi les méthodes, c'est-à-dire, parmi les procédés spéciaux applicables à des cas particuliers. Le syllogisme et l'induction sont seuls considérés comme les modes universels et constans du raisonnement.

Il est très vrai que dans un grand nombre de circonstances, en étudiant un discours démonstratif quelconque, on y retrouve, si ce ne sont les figures exactes, au moins les traces caractéristiques des moyens logiques que nous venons de nommer, de telle sorte, qu'en changeant les formes de l'exposition, en exprimant toutes les parties de la démonstration qui sont passées sous silence, mais supposées dites, en modifiant enfin l'ordre des propositions, on trouverait le moyen

de convertir ce discours en une succession de syllogismes ou d'inductions, arrangée de telle sorte, que cette succession entière ne fût elle-même qu'un grand syllogisme ou une grande induction.

Mais il s'en faut de beaucoup qu'il en soit toujours ainsi. A cet égard, nous nous adressons au bon sens de nos lecteurs ; le fait de définir, d'exclure, de nier, d'affirmer, d'exposer ou de raconter, ne sont-ils jamais, en aucun cas, des modes du raisonnement? Que se propose-t-on en raisonnant? On ne veut pas constamment discuter et prouver. On veut souvent découvrir des choses nouvelles. Or, nous montrerons que l'induction et le syllogisme employés seuls, sont absolument impropres à cet usage. N'est-il pas beaucoup de cas où il suffit d'exposer et de raconter pour conquérir l'assentiment et pour prouver? Ainsi, l'espèce de démonstration qui est considérée comme la plus probante dans les sciences naturelles, à l'égard des principes, est précisément celle qui consiste à poser le principe, et à en raconter les effets et les conséquences. Dira-t-on qu'alors on ne raisonne pas? Mais si ce n'est pas là raisonner, que fait-on donc? Il est certain au moins que l'on prouve, que l'on enseigne, et que l'on démontre de cette manière.

La Philosophie de Lyon dit que le raisonnement est le travail intérieur de l'esprit, et elle appelle *argumentation* le raisonnement exposé

par la parole. Cette distinction ne nous paraît point exacte. En effet, le plus souvent, quand on raisonne dans les sciences naturelles ou politiques, on discute, on compare, on exclut ou on admet des faits, on les coordonne selon une certaine classification, dans une certaine vue. Or, il est prouvé que le procédé d'enseignement ou de démonstration le plus avantageux, est ordinairement de répéter devant les auditeurs les opérations par lesquelles on a obtenu soi-même une certaine coordination. En un mot, raisonner et démontrer, ce n'est pas toujours argumenter, comme argumenter, ce n'est pas toujours raisonner ou démontrer; c'est le plus souvent, au contraire, se défendre.

Toute la difficulté de cette question gît dans la définition même de l'opération qui constitue le raisonnement. Celle qui est admise et actuellement enseignée n'est faite que dans un seule vue, toujours dans la supposition déjà combattue que les idées ont en quelque sorte une existence propre, sont des essences, ou, pour parler la langue aristotélicienne, des espèces soit concordantes, soit répugnantes les unes vis-à-vis des autres. Examinons, en effet, la définition de Lyon.

Lorsque, dit Lyon, les idées que nous examinons sont tellement claires, que, du premier coup d'œil, on peut en apercevoir la concordance ou la discordance, alors on les joint ou on les sé-

pare facilement par l'effet de cette seule perception. Mais, lorsqu'il n'en est point ainsi, lorsque la simple intuition ne suffit pas pour nous rendre manifestes soit la concordance, soit la répugnance, alors il est nécessaire de recourir à une troisième idée plus connue, plus évidente; on compare les premières idées avec cette troisième, et l'on conclut qu'elles sont convenantes entre elles, si elles le sont avec la troisième. — De là Lyon conclut que le raisonnement doit être défini : « un acte de l'esprit par lequel on déduit un jugement de plusieurs autres; *actus mentis simplex quo unum judicium pluribus aliis infertur.* »

Cette définition ne paraîtra d'accord avec les prémisses, que si l'on se place dans les définitions du jugement et de la proposition données par cette philosophie. En effet, selon elle, ces actes, comme le raisonnement même, n'ont jamais d'autre fin que d'affirmer la convenance ou la répugnance d'un attribut à un sujet. Si, au contraire, pour juger la définition dont il s'agit, on se plaçait dans notre manière de considérer la proposition, on trouverait qu'elle signifie toute autre chose, et nous n'aurions aucun motif pour la rejeter; elle serait cependant, ce nous semble, toujours obscure. Aussi nous paraît-il nécessaire d'en formuler une nouvelle.

Raisonner, selon nous, c'est disposer des matériaux dans un but : mais, à nos yeux, l'argu-

mentation n'est pas la même chose que le raisonnement. Argumenter, c'est démontrer que les détails du raisonnement sont concordans ou discordans, soit entre eux, soit avec le point de départ, soit avec le but.

Lyon, Port-Royal, et presque tous les logiciens, ont déduit le syllogisme des considérations que nous avons exposées plus haut. Nous allons les suivre sur ce terrain. Dans un premier paragraphe, nous exposerons la théorie du syllogisme; dans un second, nous en exposerons la critique.

§ XII. — DU SYLLOGISME.

Le mot Συλλογισμὸς, syllogisme, est, chez les Grecs, le terme générique par lequel on désigne le raisonnement en général. La théorie d'Aristote sur le syllogisme, est la théorie complète de la langue grecque; elle nous montre quel était le système entier du langage chez ce peuple, et, par suite, l'état de son intelligence et de sa civilisation. En comparant les formes que notre langue comme notre société ont reçues par l'effet de procédés spirituels nouveaux, on pourrait, jusqu'à un certain point, mesurer la distance qui sépare les deux civilisations, et apprécier l'énorme progrès que le christianisme a fait faire aux nations de l'Europe moderne. Mais nous

n'avons point ici à nous occuper de cette question.

Le mot syllogisme n'a plus aujourd'hui la même acception que chez les anciens, et même chez les scholastiques. L'opinion vulgaire ne le considère que comme une méthode particulière de raisonnement. Nous avons adopté l'opinion vulgaire. Les logiciens modernes, même, bien qu'ils le présentent encore comme la forme générale et essentielle du raisonnement, témoignent, par les perfectionnemens qu'ils y ont introduits, qu'ils ne sont pas non plus très éloignés de cet avis. Nous allons exposer l'art du syllogisme comme ils l'ont fait eux-mêmes, tenant compte seulement de ce qui est nécessaire pour en faire usage en toute circonstance, et laissant de côté, ainsi qu'eux, la multitude de règles particulières par lesquelles Aristote avait ramené à cette forme unique toutes les formes de la langue grecque. Nous nous bornerons à en donner une idée.

Le syllogisme, dit la Philosophie de Lyon, est un argument composé de trois propositions disposées de telle manière, que la troisième ressorte des deux premières, comme dans cette phrase : Tout ce qui pense existe. — Je pense, — donc j'existe.

On appelle matière ou élémens du syllogisme, les parties dont il est composé. Les élémens pro-

chains, comme on l'a vu, sont les *propositions;* les élémens éloignés, sont les *termes* dont se composent les propositions.

Il y a, dans tout syllogisme, trois *termes*, le *grand extrême,* le *petit extrême,* et le *terme moyen.*

On distingue les propositions qui entrent dans le syllogisme sous trois noms, la *majeure,* la *mineure,* et la *conclusion.* On appelle *prémisses*, *præmissa,* la majeure et la mineure.

Ce rapport de *majeure*, de *mineure* et de *conclusion* entre trois propositions, n'existe qu'à certaines conditions, savoir, que les termes, qui composent chacune d'elles, présentent un certain rapport commun qui lie toutes les propositions entre elles par une certaine relation d'attribut à sujet.

Ainsi, 1° le grand extrême est l'attribut de la conclusion; le petit extrême est le sujet de la conclusion. Le terme moyen est celui qui est comparé dans les prémisses, c'est-à-dire, dans la majeure et la mineure, avec les deux extrêmes de manière à en montrer la convenance ou la répugnance.

2° La majeure contient le grand extrême et le terme moyen, ou plutôt en exprime la relation de convenance ou de non convenance. La mineure contient le petit extrême et le terme moyen, c'est-à-dire, en exprime la relation.

Enfin, la conclusion est la proposition qui ressort des prémisses ; elle exprime la relation qui existe entre le grand et le petit extrême. Ainsi dans ce syllogisme : tout vice est odieux : — la paresse est un vice : — donc la paresse est odieuse. — Le grand extrême est *odieuse*, le petit extrême est *paresse*, le terme moyen est *vice*. On voit donc que la première proposition, ou majeure, contient comme sujet le terme moyen, et comme attribut le grand extrême; que la seconde, ou la mineure, contient comme sujet le petit extrême, et comme attribut le terme moyen; que la troisième, ou conclusion, contient comme sujet le petit extrême, et comme attribut le grand extrême.

Règles du syllogisme. — Le nombre en varie selon les traités. Lyon n'en donne que huit attribuées à Aristote. Nous allons nous borner à citer celles-ci sans y joindre aucun commentaire. Les détails sont ici superflus, car ces règles ont été réduites par Port-Royal à une seule qui est unanimement considérée comme en tenant complétement lieu. Voici les huit règles. — 1° Il ne doit pas y avoir plus de trois termes dans un syllogisme. 2° Les termes ne peuvent être pris dans la conclusion plus universellement que dans les prémisses. 3° Le terme moyen ne doit point se trouver dans la conclusion. 4° Le terme moyen doit être pris au moins une fois universellement. 5 On ne

peut rien conclure de deux propositions négatives. 6° On ne peut conclure une proposition négative de deux propositions affirmatives. 7° On ne peut rien conclure de deux propositions particulières. 8° La conclusion suit toujours la plus faible partie, c'est-à-dire, que s'il y a une des deux prémisses qui soit négative, la conclusion doit être négative; et s'il y a une prémisse partilière, la conclusion doit être particulière.

Port-Royal a réduit toutes ces règles à une seule, savoir : « Que l'une des deux propositions (l'une des deux prémisses) doit contenir la conclusion, et l'autre faire voir qu'elle y est contenue. » C'est ce que Lyon traduit ainsi : *una præmissarum conclusionem contineat, et altera contentam declarat.*

Des figures et des modes du syllogisme. — On ne tient plus aucun compte aujourd'hui de cette partie de l'ancienne théorie du syllogisme ; on n'en parle plus que comme d'un objet de curiosité. C'est dans le même but que nous en dirons quelques mots. Il nous faudrait d'ailleurs employer un grand nombre de pages, si nous voulions en traiter complétement ; nous doutons que nos lecteurs eussent la patience de les lire, surtout étant avertis qu'ils n'auraient aucun fruit à en retirer.

On admettait autrefois quatre figures du syllogisme ou quatre manières d'en disposer la ma-

tière. Dans la première figure, le terme moyen était sujet dans la majeure, et attribut dans la mineure; dans la seconde figure, le moyen était attribut dans la majeure et la mineure; dans la troisième figure, le moyen était sujet dans la majeure; enfin, dans la quatrième, le moyen était attribut dans la majeure et sujet dans la mineure. On exprimait habituellement ces divers rapports par le vers suivant : *Sub præ prima, secunda bis præ, tertia bis sub, denique præ sub.* Voilà, comme on le voit, du latin qui n'est ni trop clair ni trop bon.

On enseignait en outre que chaque figure était susceptible de plusieurs modes. On appelait mode une certaine disposition des propositions, selon la quantité et la qualité, disposition établie en vue de la conclusion.

On entendait par quantité et qualité, l'universalité et la particularité des propositions. Sous ce rapport, on les partageait en quatre classes qu'on désignait par les lettres A, E, I, O. — A marquait une proposition universelle affirmative; E, une universelle négative; I, une particulière affirmative; O, une particulière négative. — Si nos lecteurs veulent bien consulter les huit règles du syllogisme citées plus haut, ils verront quel parti on pouvait tirer de ces destinations; on paraît s'y être proposé surtout de rendre ces règles usuelles et facilement applicables.

Quoi qu'il en soit, chaque figure était susceptible de plusieurs modes, selon le nombre des combinaisons possibles, en chacune d'elles, de A, E, I, O, pour obtenir une conclusion légitime. — La première figure était susceptible de quatre modes que l'on désignait par les noms bizarres de *barbara*, *celarent*, *Darii*, *ferio;* la seconde de quatre modes désignés par les mots *Cæsare*, *camestres*, *festino*, *baroco;* la troisième de six modes désignés par les mots *darapti*, *felapton*, *disamis*, *datisi*, *bocardo*, *ferison;* la quatrième de cinq modes désignés par les mots *bamalip*, *celantes*, *dabilis*, *fapesmo*, *friseso*. — Nos lecteurs nous pardonneront, je pense, de leur avoir rappelé tous ces mots barbares, et ils nous dispenseront de leur donner des exemples des modes qu'ils représentent.

Il n'en est pas moins vrai que lorsqu'on examine l'immense travail que suppose une analyse si considérable, et la difficulté d'apprendre tant de détails abstraits et arides, on n'est plus étonné de l'autorité exercée, pendant tant de temps, par la science du syllogisme, ni de l'importance qu'elle donnait à ceux qui la possédaient parfaitement. Ajoutons que la difficulté de l'étude était encore accrue par l'usage établi pour représenter les combinaisons des propositions de diverse espèce, de se servir des lettres précitées, au lieu

d'exemples. Cet usage avait engendré une sorte d'algèbre qui exigeait une grande attention.

Des syllogismes imparfaits. — Tout ce que nous avons dit précédemment est relatif à la forme de raisonnement que les anciens appelaient le syllogisme simple ou parfait. Outre ce syllogisme parfait, dit S'Gravesende, il y a sept autres espèces d'argumens; on les appelle syllogismes imparfaits, et on les distingue par les noms de syllogisme hypothétique (ou conditionnel), de syllogisme disjonctif, d'enthymême, de dilemme, d'induction, d'exemple et de sorite.

Le syllogisme hypothétique est celui dont la majeure est hypothétique et contient toute la conclusion. La règle à observer dans cette espèce est, en posant l'antécédent, de poser le conséquent; en niant le conséquent, on nie l'antécédent. La Philosophie de Lyon en donne cet exemple : « Si Dieu est juste, il punit les méchans. — Or, Dieu est juste, — donc il punit les méchans. »

Le syllogisme disjonctif est celui dont la majeure est disjonctive, c'est-à-dire partagée en deux membres ou plus. — La conclusion est juste, quand on observe cette règle : « En niant tous les membres, excepté un seul, ce dernier est affirmé; ou, en en affirmant un seul, tous les autres sont niés. » Exemple : Nous sommes ou

au printemps, ou en été, ou en automne, ou en hiver. — Or, nous ne sommes ni au printemps, ni en été, ni en automne, — donc nous sommes en hiver.

L'enthymême est un syllogisme tronqué dans lequel on supprime quelqu'une des propositions comme trop connue, et comme étant facilement suppléée par les auditeurs. Aristote rapporte cet exemple, de ce qu'il appelle une sentence enthymématique : « Mortel, ne garde pas une haine immortelle. » L'argument entier serait, selon lui, « celui qui est mortel, ne doit pas conserver une haine immortelle : — tu es mortel, — donc, etc. »

Le *dilemme* est un argument dans lequel, après avoir divisé un tout en deux parties, on rejette ou on affirme ces deux parties, afin de pouvoir affirmer ou rejeter le tout. Exemple : « Il est faux ou vrai qu'il faille douter de tout. Si cela est vrai, il ne faut point douter de cela même. Si cela est faux, il ne faut point douter de tout. Donc le doute universel est absurde. »

L'*induction* est un argument dans lequel on conclut du tout, ce qui a été démontré de chaque partie. La conclusion est bonne si aucune partie n'a été oubliée. La Philosophie de Lyon en donne cet exemple : « La logique est utile ; la métaphysique est utile ; la physique, les mathématiques, la

morale, sont utiles; donc la philosophie, qui est composée de toutes ces choses, est utile.

L'*exemple* est une induction imparfaite dans laquelle on déduit une conclusion universelle d'un cas particulier.

Sorite (sorites, gradatio) est le nom général de tout syllogisme composé de plus de trois propositions. On se sert aussi de ce mot pour désigner un argument composé de diverses propositions disposées de manière que l'attribut de la proposition précédente devienne le sujet de la suivante. Lyon en cite cet exemple : « L'avare désire beaucoup; celui qui désire beaucoup, manque de beaucoup de choses; celui qui manque de beaucoup de choses est malheureux, donc l'avare est malheureux. »

A ces sept espèces de syllogismes imparfaits, dont nous avons en partie emprunté la description à S'Gravesende et à Port-Royal, nous en ajouterons deux que nous trouvons dans la logique de Lyon; le prosyllogisme et l'épichérème.

Le *prosyllogisme* est un argument formé de cinq propositions, qui forment deux syllogismes tellement disposés que la conclusion du premier forme l'une des prémisses du second. Exemple : « Ce qui n'a pas de parties, ne peut pas périr par la séparation des parties. Or, une substance spirituelle n'a point de parties, donc une substance

spirituelle ne peut périr par la séparation des parties. L'âme humaine est une substance spirituelle, donc l'âme humaine ne peut périr par la séparation des parties. »

L'*épichérème* est un argument dans lequel on met la preuve à côté de l'une ou l'autre des propositions qui servent de prémisses, avant de conclure. Exemple : « Celui qui est tourmenté n'est point heureux, car la tranquillité est nécessaire au bonheur ; or, l'homme qui s'abandonne à ses désirs éprouve mille tourmens, soit à cause des reproches de sa conscience, soit parce qu'il n'obtient pas tout ce qu'il désire ; l'homme donc qui s'abandonne à ses désirs, n'est pas heureux. »

Des sophismes. — On en comptait quatorze espèces. Lyon n'en a cité que huit. Nous allons énumérer les quatorze espèces. — Le premier est celui qui résulte de l'ambiguité des termes ou équivoque; on l'appelle *grammatica fallacia.* On en cite cet exemple : « Le rat ronge : or, le rat est une syllabe; donc une syllabe ronge. — Le second sophisme est celui qui résulte de l'ignorance du sujet qui est en question; alors on prouve autre chose que ce qui est en question : *ignoratio elenchi.* C'est proprement le *qui pro quo.* — Le troisième est *la pétition de principe;* c'est soit lorsqu'on suppose pour vrai ce qui est en question, soit lorsqu'on répond à la question par la question, seulement en chan-

geant les termes. Ainsi, « qu'est-ce que le beau? C'est ce qui plaît. » — Le quatrième consiste à supposer pour vrai ce qui est faux : on le désigne par le titre de *falso supponente*. — Le cinquième à prendre pour cause ce qui n'est pas cause, *non causa pro causa*. Ainsi lorsque l'on dit : *post hoc, ergo propter hoc*. — Le sixième sophisme est celui qui résulte d'un dénombrement imparfait, *enumeratio imperfecta*. — Le septième est l'induction défectueuse. — Le huitième, c'est lorsqu'on passe de ce qui est vrai à quelque égard à ce qui est simplement vrai. *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. — Le neuvième, *fallacia accidentis*, existe, lorsqu'on juge absolument d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident. — Le dixième consiste à passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé : *fallacia compositionis seu divisionis*. — Onzième sophisme : passer du sens collectif au sens distributif, et du sens distributif au sens collectif. Par exemple : « L'homme pense : or, l'homme est composé de corps et d'âme, donc le corps et l'âme pensent ; » ou bien : « Les Apôtres étaient douze ; or Pierre était apôtre, donc Pierre était douze. » Douzième sophisme : passer *à genere ad genus ;* ainsi pour démontrer une proposition relative à un certain ordre, apporter des prémisses qui se rapportent à des questions d'un ordre différent. Par exemple :

appliquer la théorie des forces circulaires à un fait de l'ordre sériel. — Treizième sophisme. Conclure du pouvoir à l'acte, *à posse ad actum.* — Quatorzième sophisme. Le cercle vicieux, *mutatio*, διάλλαξις, existe, lorsque pour prouver une proposition qui est en question, nous nous servons d'une autre proposition dont la preuve dépend de celle-là même qui est en question.

Des lieux des argumens (loci argumentorum).

Afin d'abréger cette partie de l'exposition qui nous reste à faire, nous nous bornerons à analyser ce qui a été écrit de plus récent et de plus serré sur la question. Nous suivrons Port-Royal. Lyon au reste se tait complétement sur ce sujet.

Ainsi que l'on a pu déjà l'inférer de la seule description qui précède, jamais le syllogisme n'est fait *à priori.* Il est toujours motivé. On n'y a jamais recours que pour prouver une proposition douteuse; en sorte que l'on possède déjà la proposition dont on fera une conclusion, lorsqu'on se met à la recherche d'une majeure et d'une mineure. Or, comme la nécessité de trouver un terme moyen et une majeure, est souvent immédiate, et se manifeste au milieu même d'une discussion, on jugea utile d'instituer une méthode pour faciliter l'invention et la recherche des argumens. Cette partie de la logique

était appelée *invention*. On y enseignait une classification qui rangeait sous certains chefs ou titres généraux toutes les preuves dont on pouvait avoir besoin. Ce sont ces titres généraux qu'on appelait les lieux des argumens.

Ramus reprochait à Aristote et à ses successeurs de traiter des lieux après avoir donné les règles de l'argumentation; il prétendait qu'il fallait exposer les lieux, et ce qui regardait l'invention, avant de traiter de ces règles; sa raison était que l'on doit avoir trouvé la matière avant de penser à la disposer. Ramus avait raison et tort; il avait raison en principe; en effet, la démonstration en général doit être postérieure à l'invention; mais il avait tort en appliquant son raisonnement au syllogisme; car dans ce mode de raisonnement on ne se propose jamais d'inventer plus qu'une démonstration. Il faut donc connaître les formes ou les règles de la démonstration, avant de pouvoir en étudier les moyens.

La méthode dont il s'agit était très estimée des anciens. Cicéron la préférait à toute la dialectique. Cependant déjà du temps de Nicolle, qui a écrit la logique de Port-Royal, elle était complétement abandonnée.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage que nous analysons divise les lieux en ceux de la grammaire, de la logique et de la métaphysique.

Les lieux de la grammaire sont l'étymologie et les paronymes.

Les lieux de la logique sont 1° les termes universels, c'est-à-dire le genre, l'espèce, la différence, le propre, l'accident; 2° enfin la définition et la division. On doit, dans l'usage de ces lieux, se souvenir des règles suivantes : 1° ce qui s'affirme ou se nie du genre, s'affirme ou se nie de l'espèce; 2° en détruisant le genre, on détruit aussi l'espèce; 3° en détruisant toutes les espèces, on détruit aussi le genre; 4° si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la différence totale, on en peut affirmer ou nier l'espèce; 5° si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la propriété, on en peut affirmer ou nier l'espèce; 6° enfin, on affirme ou on nie le défini de ce dont on affirme ou nie la définition. Quant à la définition, il ne faut pas oublier qu'il y a la définition du nom et la définition de la chose. Quant à la division, elle consiste à diviser un tout en ses parties, soit que ce tout soit un objet matériel, soit que ce tout soit une idée. Cette seconde espèce de division existe lorsqu'on divise le genre par ses espèces; lorsqu'on divise le genre par ses différences; lorsqu'on divise un sujet commun par les accidens opposés dont il est susceptible; enfin lorsqu'on divise un accident ou attribut en ses divers sujets. Pour que la division soit bonne, il faut qu'elle soit entière;

et que les divers membres qui en résultent soient opposés comme *pair* et *impair*.

Les lieux de la métaphysique sont certains termes généraux convenant à tous les êtres, comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés. Une cause, dit l'école, est ce qui produit un effet ou ce pourquoi une chose est. Il y a quatre espèces de causes : la *cause finale*, qui est ou principale, ou accessoire ; la *cause efficiente*, qui est ou suffisante, ou totale, ou partielle, ou propre, ou accidentelle, ou prochaine, ou éloignée, ou productive, ou conservante, ou univoque, ou équivoque, ou principale, ou universelle, ou particulière, ou naturelle, ou intellectuelle, ou nécessaire, ou libre, ou physique, ou exemplaire ; la *cause matérielle*, c'est ce dont les choses sont formées ; enfin la *cause formelle*, c'est ce qui rend une chose telle qu'elle est, et la distingue d'une autre. Par la connaissance de cette forme on doit expliquer les propriétés.

Après avoir parlé des causes, Nicolle dit quelques mots des termes opposés. Il y en a quatre espèces : les relatifs, comme père, fils ; les contraires, comme froid, chaud ; les privatifs, comme la vie, la mort ; enfin les contradictoires, qui consistent dans un terme, et dans la simple négation que contient ce terme, comme voir, ne voir pas.

La connaissance de ces lieux n'était déjà plus au temps de Port-Royal qu'un objet de curiosité. Nous la donnons aussi comme telle, et afin que nos lecteurs, en rencontrant ces mots dans un ouvrage ancien, en connaissent le sens et l'origine.

Nous terminerons ici notre exposition du syllogisme; elle eût été beaucoup plus courte, si nous nous étions borné à ce qu'il y a de vraiment utile; mais nous avons cru devoir y comprendre même ce qui pouvait mettre sur la voie d'un genre d'érudition qui était de nature à intéresser quelques personnes. Quant à celles qui ouvriront ce livre uniquement pour y puiser des moyens de raisonnement, il leur suffira de lire la description, que nous donnons au commencement, de la manière de dresser un syllogisme parfait, et de bien se pénétrer de la règle empruntée à Port-Royal. Tout le reste leur sera inutile. En effet, presque tous les syllogismes imparfaits peuvent, selon nous, être rapportés à d'autres modes de raisonnement. Il sera très facile à chacun, en les examinant, et sans qu'il soit besoin d'entrer ici dans aucun détail, de reconnaître que le disjonctif, l'enthymême, l'induction, l'exemple, le sorite, l'épichérème, peuvent être rayés du nombre des syllogismes. On a fait en cette circonstance ce que nous avons observé déjà en traitant de la proposition, on a changé

la disposition des termes; on a modifié ou on a arrangé les propositions; en un mot, on a forcé le langage afin de faire rentrer le raisonnement sous le joug d'une certaine forme.

§ XIII. — CONSIDÉRATIONS CRITIQUES SUR LE SYLLOGISME.

On a long-temps considéré Aristote comme l'inventeur du syllogisme; mais d'après les recherches modernes, il est à penser que toute son œuvre en cela ne fut autre chose qu'un travail de compilation et d'appropriation. Il est prouvé, en effet aujourd'hui, que le syllogisme était connu des Indiens dès la plus haute antiquité. Nous savons qu'Alexandre, dans ses expéditions, n'oublia jamais son maître, et qu'il lui témoigna sa reconnaissance en faisant recueillir pour lui d'immenses matériaux, qui servirent à Aristote pour composer ses ouvrages. Ajoutons qu'un homme, qui fait habituellement autorité dans toutes les questions relatives à la philosophie et à l'histoire de l'Orient, W. Jones, rapporte sur ce sujet une tradition consignée dans un ouvrage persan, le *Dabistan*, et qui est ainsi conçue : « Lors de l'expédition d'Alexandre dans les Indes, des brahmanes communiquèrent au philosophe grec, Callisthènes, qui avait suivi cette expédition, un système complet de logique, qu'il

transmit à Aristote, et ce fut à l'aide de cette communication que le Stagirite fonda sa méthode rationnelle (1). » Cette opinion de l'auteur du *Dabistan*, paraîtra sans doute très probable, surtout lorsqu'on aura vu la complète similitude qui existe entre le syllogisme aristotélicien et la formule suivante, qui a été rédigée par un philosophe indien, *Gôtâma*. Nous en empruntons l'exposition à Colebrooke (2).

« Un argument régulier ou syllogisme (*Nyâya*), consiste en cinq membres (*avayava*), ou parties composantes : 1° la proposition (*pratidjnâ*); 2° la raison (*hétou* ou *apadésia*); 3° l'exemple (*oudâharana* ou *midarsâna*); 4° l'application (*oupanaya*); 5° la conclusion (*nigamana*). Exemple :

« 1° Cette montagne est brûlante;

« 2° Car elle fume.

« 3° Ce qui fume, brûle, comme le foyer de la cuisine.

« 4° Conformément, la montagne est fumante;

« 5° Donc elle brûle.

« Quelques uns réduisent le syllogisme (*nyâya*) à trois membres, soit les trois premiers ou les

(1) Essais sur la philosophie des Hindous, par H. T. Colebrooke, traduits par G. Pauthier, p. 96. *Note.*

(2) Loc. cit., p. 94. Exposition de la philosophie de *Gôtâma.*

trois derniers. Sous cette dernière forme il est parfaitement régulier. La proposition ou le récit, joint à l'exemple, est la majeure ; l'application est la mineure ; la conclusion ou la conséquence suit. »

A cette première formule générale les philosophes indiens ont ajouté une longue liste de règles pour en éclaircir et en faciliter l'usage. Colebrooke fait mention de quelques unes, qu'il serait complétement inutile de rapporter en ce lieu, d'abord parce que nous ne pourrions en offrir l'énumération complète, et en outre parce que ces citations n'auraient aucun but pratique.

On voit que les hommes ont été plus fidèles à la méthode qu'ils ne l'ont été à leurs croyances. Rien selon nous ne prouve mieux la difficulté d'une découverte un peu importante, et la faiblesse réelle de l'homme. Les croyances ont changé par l'effet d'une révélation ; mais l'œuvre réservée à l'esprit humain, c'est-à-dire l'invention d'une méthode en rapport avec la révélation elle-même, s'est fait attendre presque jusqu'à nos jours, bien qu'elle fût clairement commandée et presque indiquée. Le syllogisme, en effet, a régné sur le domaine entier de la science jusqu'au seizième siècle, et sur la philosophie il est encore aujourd'hui tout-puissant.

L'autorité du syllogisme fut cependant contestée dans le moyen âge. On attribue à Roger Ba-

con d'avoir proposé l'usage de la méthode expérimentale dans les sciences. Il vivait dans le treizième siècle. Vers le même temps (1), Raymond Lulle enseigna, dans son *Ars magna*, une méthode qui, en beaucoup de circonstances, suppléait à l'emploi du syllogisme, et n'en faisait toujours qu'un moyen secondaire. Il fut le chef d'une école nombreuse et vivace, dont il existait encore quelques adeptes du temps de Gassendi, au seizième siècle. L'art de Raymond Lulle ne fut au reste guère pratiqué que par les hommes qui se livraient à l'étude des sciences naturelles. Dans le quinzième siècle, on vit reparaître des platoniciens, qui opposèrent à la méthode d'Aristote celle de Platon. Laurent Valla et Rodolphe Agricola (2), dans le même siècle, attaquèrent d'une manière générale la logique aristotélicienne et la scholastique. Alors la science naturelle avait déjà adopté des procédés qui étaient en dehors de cette logique. On peut à cet égard consulter Paracelse (3). Dans le commencement du seizième siècle, Ramus (4) proposa et enseigna une méthode nouvelle. Quant aux protestans Luther et Mélanchthon, ils s'irritèrent

(1) Raymond Lulle mourut en 1315.

(2) Laurent Valla mourut en 1465. Rodolphe Agricola en 1485.

(3) Paracelse naquit en 1493 et mourut en 1541.

(4) Ramus naquit en 1515 et mourut en 1572.

contre Aristote lorsqu'on se servit de sa logique pour les convaincre. Dans les *Propos de table* de Martin Luther (*Martini Lutheri colloquia mensalia*), on a cité quelques quolibets dirigés contre le chef des péripatéticiens ; mais ils ne renoncèrent pas pour cela à sa méthode. Ils firent de sa logique le fondement de l'enseignement protestant. Mélanchthon écrivit plusieurs ouvrages pour en recommander ou en faciliter l'étude (1). Ce ne fut que dans le dix-septième siècle, au moins à notre connaissance, que parurent les critiques directes du syllogisme. Van Helmont, F. Bacon et R. Descartes en furent les auteurs (2).

Van Helmont attaqua le syllogisme avec plus de soin, et, ce nous semble, plus de connaissance du sujet que les deux autres philosophes. Aussi nous citerons d'abord son argumentation.

« Je sais, dit Van Helmont, que le plus fort raisonnement, celui que l'on nomme *syllogisme*, n'a jamais produit une science quelconque, et, bien plus, est impropre à en produire aucune. Parmi les dix-neuf formules de syllogisme que l'on possède, douze concluent négativement ; or, une négation n'est point une science ; celui qui nie que quelque chose existe, n'enseigne point

(1) Manuel de philosophie de Tennemann, t. II, p. 28.

(2) Van-Helmont, né en 1577, mourut en 1644. Bacon, né en 1561, mourut en 1626. Descartes, né en 1596, mourut en 1650.

ce qui est. Il faut que la science soit affirmative, car elle doit traiter seulement de ce qui est positif. Enfin comme le syllogisme est basé sur ce que, si deux choses sont concordantes entre elles, elles doivent concorder avec quelque autre troisième, dont la conformité doit apparaître dans la conclusion ; nécessairement il faut admettre que la connaissance de cette conformité existe en nous avant la conclusion ; de telle sorte qu'en général l'on sait d'avance ce qui va être démontré par cette conclusion. Ainsi, au plus, la connaissance que nous en tirons, devient seulement un peu plus distincte par le syllogisme. Mais le doute qui pouvait exister auparavant, y reste toujours attaché.... Le syllogisme n'est pas tant propre à trouver la science, qu'à démontrer celle qui est déjà acquise (*non tam ad inveniendam scientiam quam ad ostendandam jam inventam*). Quiconque se sert du syllogisme, connaît déjà distinctement ce qu'il s'efforce de se faire concéder par la conclusion. Il connaît les termes, le moyen, le mode. Personne que je sache n'a fait des syllogismes avec des termes inconnus. C'est pourquoi ce mode de démonstration me paraît seulement propre à servir entre les mains des maîtres à exciter l'attention des élèves, et ceux-là certainement n'ont pas jusqu'à ce jour fait grand'chose pour la science, bien qu'ils s'en vantent. Tout faiseur de syllogismes commence

par se faire une opinion ; il se la persuade ; puis ensuite, pour la faire accepter de ses adversaires, il cherche des termes, un moyen, un mode, afin de donner une forme à sa démonstration. Aussi le syllogisme ne sert point à trouver des connaissances, mais à prouver aux autres les opinions de l'auteur. Le syllogisme ne fait que rappeler ce que l'on sait déjà, et rien de plus ; or, les sciences ne se font pas par réminiscence, car elles ne préexistent pas toutes formées dans notre intelligence... Saint Jérôme a eu raison de comparer l'art du syllogisme aux plaies d'Égypte, et les démonstrations qui en résultent, à ces moucherons importuns qui habitent les lieux marécageux. L'apôtre saint Paul le condamnait lorsqu'il disait : *Nil per contentionem agentes ; verbisque contendere, ad nil aliud utile, nisi ad subversionem audientium ; quippe quæ fidem, et fidei merita extingunt* (1). »

Il fallait un grand courage, à l'époque où vivait Van Helmont, pour attaquer la philosophie qui était universellement enseignée. A tous momens il la combat, il la flétrit avec les expressions les plus dures et les plus méprisantes ; il la nomme païenne ; il la dit ennemie de Dieu et de la vraie

(1) J. Van Helmont Opera. Lugduni, 1655, in-fol. p. 27. *Logica inutilis.* Nous possédons en français un abrégé de cet ouvrage, publié par Jean Leconte, en 1671.

science. Van Helmont était un gentilhomme de Bruxelles. Il renonça à tous ses biens en faveur de sa famille, et se mit à voyager et à apprendre. Il mourut en 1644, âgé de soixante-sept ans.

Bacon dressa contre le syllogisme une argumentation à peu près semblable.

« Dans la logique vulgaire, dit-il dans la pré-
« face de l'*Instauratio magna*, tout à peu près se
« fait par le syllogisme. Quant à nous, nous re-
« jetons le mode de démonstration par syllo-
« gisme, parce qu'il n'en résulte que confusion,
« et qu'il nous chasse en quelque sorte la nature
« des mains. Sans doute, on ne peut douter que
« les termes qui concordent avec le terme moyen
« ne soient aussi concordans entre eux (ce qui
« est d'une certitude en quelque sorte mathéma-
« tique); mais il n'en reste pas moins cette cause
« d'erreur, savoir : que le syllogisme est formé
« de propositions, que les propositions sont com-
« posées de mots; or, les mots sont les marques
« et les signes des notions, et s'il arrive que les
« notions de l'esprit (qui sont comme l'âme des
« mots et la base de toute la construction dont il
« s'agit), s'il arrive qu'elles soient mauvaises,
« téméraires, ou vagues, ni assez définies, ni
« assez circonscrites, en un mot vicieuses de plu-
« sieurs manières, il en résulte que l'édifice en-
« tier repose sur le sable. Nous rejetons donc le
« syllogisme, non seulement lorsqu'il s'agit de

« principes ainsi que tout le monde le fait, mais « même lorsqu'il s'agit des moyens que le syllo- « gisme peut sans doute déduire et engendrer de « toutes façons, mais qui n'en sont pas moins « stériles, étrangers à la pratique, et complète- « ment improductifs en ce qui touche la partie « active des sciences (1). »

Bacon revient sur le même sujet dans le *Novum organum;* il consacre deux aphorismes à cette critique. « Le syllogisme, dit-il, ne sert « point pour établir les principes des sciences; « c'est en vain qu'on y a recours pour les axiômes « moyens, car il est bien moins subtil que la na- « ture. Aussi il peut saisir l'assentiment, mais « non le fait. Le syllogisme est formé de propo- « sitions; les propositions de mots; les mots sont « les signes des notions. Si donc les notions, qui « sont la base de la construction, sont confuses, « et résultent d'abstractions témérairement fai- « tes, elles ne peuvent prêter aucune solidité à un « édifice dont elles sont l'unique appui (2). »

Peu de temps après la publication latine de l'*Instauratio magna*, Descartes fit imprimer ses *Principes de philosophie* et son *Discours sur la méthode*. Dans ce dernier écrit il critique le

(1) Instaurationis magnæ argumentum. Hafniæ, 1694, in-fol.

(2) Novum organum, lib. I, aph. 13 et 14.

syllogisme, mais en quelques mots seulement, et cependant il frappe plus juste que Bacon. Il adresse, en effet, à cette méthode le reproche même qui est selon l'esprit chrétien; il l'accuse directement d'immobiliser la science. « La forme « du syllogisme, dit-il, est plus propre à exposer « les choses que nous savons, qu'à découvrir ce « que nous ignorons, et trop souvent c'est, « comme l'art de Raymond Lulle, un moyen de « parler longuement et sans fruit sur ce que nous « ne savons pas (1). » La pensée qui est exprimée par ces mots est certainement au fond la même que celle de Bacon. Il n'est pas probable d'ailleurs que Descartes ait eu connaissance des travaux du grand-chancelier d'Angleterre, puisque la première édition de l'*Instauratio magna* est de 1623, et la première des *Principes de philosophie* est de 1637.

Ces critiques du syllogisme paraissent aujourd'hui comme non avenues. Il n'est nullement question, dans les traités destinés aux écoles, et dans l'enseignement classique, de ces restrictions à la puissance et à l'usage du syllogisme proposées par Bacon et Descartes. Loin de là, ainsi que nous l'avons vu, il est présenté par Lyon comme la forme générale de tout raisonnement; et un livre récemment publié, ouvrage

(1) Dissertatio de methodo, § II.

posthume de M. le comte J. de Maistre, semble avoir été fait pour détruire les accusations que nous avons extraites de l'*Instauratio magna*. Il est donc nécessaire de nous arrêter un instant sur ce sujet, et de reprendre en détail les argumens déjà exposés, mais en termes peut-être trop abrégés pour être généralement compris.

Si l'on a lu attentivement ce que nous avons dit, on a vu que le syllogisme était une formule à l'aide de laquelle on prouvait une proposition contestée. Nous n'avons pas besoin de rappeler qu'en fait de proposition nous n'entendons parler ici que de celle appelée par nous proposition du second degré, puisque l'autre espèce n'avait pas encore été reconnue. Or, que peut-on contester dans une proposition du second degré? Évidemment c'est le rapport affirmé entre le *sujet* et l'*attribut*. C'est donc cette relation qu'il s'agit de démontrer; c'est cette affirmation qu'il faut faire avouer par son adversaire. A cet effet, on a enseigné qu'il fallait chercher un terme, nommé *moyen*, qui présentât un rapport également incontesté avec l'*attribut* et le *sujet*. La *majeure* est destinée à établir le rapport qui existe entre l'*attribut* et le *moyen;* la *mineure* est destinée à établir celui qui existe entre le *sujet* et le *moyen*. Il s'en suit pour la *conclusion* que des idées qui sont concordantes avec une idée moyenne, sont nécessairement concordantes entre elles. Ainsi

dans cet exemple de syllogisme usité dans l'école : *toute vertu est louable; la tempérance est une vertu, donc la tempérance est louable;* la proposition qui est supposée avoir été prise pour sujet de contestation est celle-ci : *la tempérance est louable. La tempérance* est le *sujet; louable* est l'*attribut.* La relation affirmée entre le sujet et l'attribut étant, ainsi que nous venons de le dire, contestée, il a fallu chercher un *moyen* à l'aide duquel on pût construire le syllogisme : on a trouvé *vertu.* Et l'on a d'abord proposé à l'acceptation de l'adversaire, le rapport entre le moyen *vertu* et l'attribut *louable;* celui-ci ayant accepté ce rapport, on lui a proposé ensuite celui entre le moyen *vertu* et le sujet *tempérance.* Cette concordance étant encore reconnue, alors il a été logiquement obligé d'accepter celle qu'il avait d'abord refusée.

Que nos lecteurs ne soient pas rebutés par notre insistance sur ces détails scholastiques, nous discutons vis-à-vis l'école, et ils nous sont nécessaires d'ailleurs pour rendre claire la thèse que nous poursuivons. Nous allons nous en servir dans la critique que nous commençons.

D'après les conditions qui président à la construction syllogistique, on doit, du premier coup-d'œil, voir comment il est impossible que le syllogisme soit jamais une méthode d'invention ou de découverte. En effet, s'il y a place à quelque

chose qui ressemble à l'invention dans le syllogisme, jamais ce quelque chose ne peut être autre que la conclusion, c'est-à-dire la proposition sujette à contestation, celle qui, dans l'exemple précédent, est exprimée par les mots *la tempérance est louable*. Or, remarquons-le bien, cette proposition n'est point engendrée par le syllogisme; elle en est au contraire l'occasion. C'est ce que nous allons voir en examinant les moyens de preuve.

Pour démontrer la proposition première syllogistiquement, il faut trouver un *moyen*, tel que le terme *vertu*, qui soit également en rapport avec le sujet et avec l'attribut. Or, il me sera impossible de trouver ce *moyen* si déjà lui-même n'est connu, si déjà le *sujet*, comme l'*attribut*, ne sont connus, si déjà les rapports entre le premier et les derniers ne sont eux-mêmes connus. Comment donc faire sortir une invention, une découverte d'une construction qui ne peut être faite qu'à l'aide de matériaux qui sont tous déjà éprouvés et appréciés? N'est-il pas évident que Bacon et Descartes avaient raison de dire du syllogisme qu'il n'était propre qu'à exprimer les choses que nous savions?

Ces observations ont une autre conséquence. Elles prouvent que c'est à bon droit que nous accusions, dans notre introduction, le syllogisme d'immobiliser la science; elles prouvent que c'est

à juste titre que nous avons attribué à l'introduction qui en fut faite dans les écoles du moyen âge, l'arrêt éprouvé, sous certains rapports à cette époque, par la philosophie chrétienne. En effet, d'après les lois de la construction que nous venons d'examiner, c'est toujours le besoin de prouver une proposition contestée qui appelle la majeure et la mineure. Ces deux termes ne peuvent être engendrés qu'à l'aide de la découverte du *moyen*. Or, que résultera-t-il de là? Nécessairement que le *moyen* sera de la même nature, de la même espèce que le *sujet* et l'*attribut* contestés, en sorte qu'en définitive, par cette forme de raisonnement, on n'arrive jamais à plus qu'à répéter que le même est le même. Si donc nous appliquons le syllogisme à la réalité des choses, nous verrons qu'il prouve chaque cas particulier (la proposition contestée), par le cas particulier, voisin et analogue (le moyen ou la mineure), le détail par le détail, de telle sorte qu'un milieu lui étant donné, il servira à démontrer parfaitement le rapport existant entre les parties similaires de ce milieu, mais il sera complétement impropre, soit à exprimer le principe qui a produit ce milieu, soit à faire jaillir une idée quelconque propre à en modifier l'état. Ainsi, lorsque les chrétiens furent, en vertu des commandemens de l'Évangile, appelés à changer fondamentalement une organisation sociale qui était

tout entière d'institution païenne, dans laquelle les priviléges de race et l'exploitation de l'homme par l'homme étaient en pleine vigueur, les savans chrétiens eurent à peine introduit le syllogisme dans l'examen de la constitution sociale, qu'ils commencèrent à négliger le travail de réorganisation, quand ils n'y renoncèrent pas ou ne s'y opposèrent pas. En effet, le syllogisme prouvant la vérité de chaque fait par le fait qui était de la même nature, il fut démontré que toutes choses envisagées à leur place étaient convenablement arrangées, et aussitôt la science se reposa. Heureusement la foi ne fut pas le partage seulement des savans; heureusement le peuple et une partie du clergé furent ignorans de l'aristotélisme, et s'il arriva que le sentiment chrétien suivit une voie plus lente et moins régulière, au moins ne cessa-t-il pas d'agir.

Il nous reste à montrer comment le syllogisme est impropre à engendrer aucune découverte, aucune invention dans les sciences naturelles. Dans ce but, il suffit de préciser le mode par lequel s'opèrent les découvertes. Ou bien l'inventeur part d'un principe, le plus général, comme, par exemple, celui de la création, et va, de là, poser une affirmation toute nouvelle sur un terrain nouveau, ou bien il aperçoit une lacune entre plusieurs classes de faits, ou une contradiction, et par l'hypothèse d'une affirmation nou-

velle, il cherche à combler la lacune, à effacer la contradiction. Or, dans toutes ces opérations, le syllogisme ne peut servir de rien; la loi de construction qui lui est propre, le prouve. Par le système de construction, la majeure et la mineure sont toujours engendrées du *moyen*, et, en définitive, de la proposition qui est destinée à représenter la conclusion. En cela, le syllogisme procède du particulier au général, et non d'un principe aux conséquences qui en peuvent être extraites. Le syllogisme ne peut montrer les lacunes; car, ou il est faisable, ou il ne l'est pas; s'il est faisable, c'est parce que l'on trouve un *moyen* qui fait concorder majeure, mineure et conclusion. S'il n'est pas faisable, il ne prouve rien. Le syllogisme enfin, ne peut démontrer les contradictions et en faire sortir une hypothèse, car il ne peut, ainsi que nous l'avons indiqué, conclure que du semblable au semblable.

Cette argumentation nous paraît suffisante pour démontrer l'impuissance de la formule dont nous nous occupons dans l'ordre scientifique, naturel et politique. Nous y trouverons cependant un point qui pourrait offrir matière à douter chez les personnes étrangères aux sciences physiques; nous voulons parler de celui où nous dénions au procédé aristotélicien la puissance de faire sortir une conséquence d'un principe. Nous prions nos lecteurs d'en essayer la valeur, sous ce rapport,

dans des exemples que nous choisissons au hasard. Nous prenons la proposition de Copernic. *La terre tourne autour du soleil*. Or, ils n'apercevront là, pas plus que nous, non seulement qu'il y ait un syllogisme faisable de nature à engendrer, par exemple, la doctrine de la gravitation d'une telle proposition, mais encore qu'il fût possible, au temps de Galilée, de faire un syllogisme qui démontrât la proposition elle-même? Au contraire, nous voyons très bien comment l'hypothèse de Copernic et de Galilée, qui n'est devenue une vérité qu'après de longs travaux de vérification, nous voyons très bien comment cette hypothèse a été avancée avec foi, par un homme plein du sentiment de la divine puissance qui produit les grandes choses par les plus simples moyens, et en même temps profondément imbu de l'infimité de l'homme sous tous les rapports.

En définitive, le syllogisme est un excellent moyen de probation dans les sujets qui nous sont entièrement connus, par exemple, en théologie; mais il est complétement impropre à produire des inventions, c'est-à dire, à rendre les sciences actives, selon l'expression de F. Bacon.

Nous pourrions borner là notre critique, et terminer ce paragraphe, mais nous n'avons pas de meilleure place pour faire deux observations qui, si elles sont superflues en ce lieu, seront une

introduction utile à ce que nous aurons à dire plus tard.

Le syllogisme est une méthode rationnelle qui pouvait être parfaitement appropriée à tous les modes d'activité intellectuelle dans la civilisation qui lui donna naissance, c'est-à-dire dans la doctrine qui gouverna les Indes à l'époque la plus reculée. Examinons, en effet, quels étaient les principes du système scientifique qui était reçu dans cette civilisation, et nous reconnaîtrons qu'il n'était nulle part besoin d'une autre méthode; en sorte que celle-ci put être alors honorée du titre d'universelle. Il n'est pas nécessaire, pour acquérir cette démonstration, de pénétrer bien profondément dans la science de ces temps reculés; il suffit de remarquer qu'il n'y avait, à proprement parler, qu'une seule science, la théologie. Le monde, en effet, avait été créé, selon les Indiens, non pour être l'objet de l'activité de l'homme, mais pour lui servir de lieu d'expiation. Tous les phénomènes de ce monde étaient gouvernés par des intelligences; et ces phénomènes n'étaient autre chose que les apparences visibles des Dieux auxquels chacun d'eux était soumis. Ainsi, toutes choses étaient supposées connues jusque dans la cause intime, jusque dans l'essence. La science s'appliquait à tout et enseignait tout. Lorsque le sentiment religieux vint à s'affaiblir, et que le matérialisme vint à naître, on continua à recon-

naître les essences; on nia seulement qu'elles fussent divines et intelligentes, mais on conserva la prétention de les connaître, et on persista à expliquer les phénomènes par les qualités qu'on supposait à ces essences. Il en fut de même, lorsque le panthéisme succéda au matérialisme; car alors on admettait une seule essence qui ne se refusait à aucun des attributs que l'imagination se plaisait à lui donner. Or, dans ces trois états de la science, le syllogisme avait place en tous lieux. Alors, en effet, il ne s'agissait de rien découvrir, mais seulement de prouver que tel attribut convenait à tel sujet, et tel moyen à l'un et à l'autre : tout était donné, l'attribut, le moyen aussi bien que le sujet.

Il n'en est pas de même dans la doctrine révélée par Jésus-Christ: le Fils de Dieu nous a donné les lois de la pratique; il nous a fait uniquement des commandemens moraux. Quant au monde où nous sommes, le christianisme nous a enseigné seulement qu'il était notre domaine, qu'il était brut ou inintelligent, créé pour être l'un des sujets et le moyen de notre libre activité. Or, à ce point de vue, qu'est-ce que la science pour nous, chrétiens? Rien de plus que le moyen de prévoir! Et que nous faut-il pour prévoir dans les limites qui nous ont été laissées en dehors de ce que nous enseigne la morale? Rien plus que connaître l'ordre dans lequel il est commandé aux phénomè-

nes de succéder les uns aux autres, rien plus ; et c'est ici le comble de la science, que de savoir la loi de génération de ces phénomènes. En effet, cette connaissance nous suffit pour arrêter ou détourner les successions phénoménales qui nous seraient nuisibles, pour les éviter quand nous ne pouvons ni les arrêter ni les détourner, pour les engendrer quelquefois, et d'autres fois pour les faire servir selon nos désirs.

Tout effort qui aurait pour but de savoir plus que ces choses, paraît aux chrétiens un effort inutile. Il y a, à cet égard, parmi eux, un accord tacite bien que positif; le sentiment universel a prononcé que toute œuvre scientifique qui n'avait pas pour but une pratique, était une œuvre oiseuse et condamnable ; il a de plus jugé qu'elle serait stérile quant aux fins même qu'elle se proposerait ; il a donné au mot *explication* un sens nouveau : ainsi, tandis qu'autrefois on entendait généralement, par cette expression, la connaissance des essences des choses ; aujourd'hui, au contraire, on entend généralement, sauf dans quelques coteries, l'ordre de succession, ou la loi de génération des phénomènes. Le bon sens chrétien a reconnu universellement qu'il était impossible à l'homme d'arriver par lui-même à connaître l'essence des choses; la révélation seule aurait pu lui en donner connaissance, et elle ne l'a point fait. Il a donc commandé aux savans de

borner leurs travaux aux seules études que la loi morale autorise et commande, et il a fait de cette règle une loi que personne aujourd'hui ne pense à enfreindre.

Un tel système d'études scientifiques est fondamentalement opposé à celui qui a imaginé le syllogisme comme la formule rationnelle qui lui convenait le mieux. En effet, la science chrétienne était tout entière à faire il y a dix-huit siècles; elle n'est point faite encore aujourd'hui: dès le premier jour, elle devait être active, féconde en investigations, en inventions, en découvertes; elle a encore maintenant les mêmes besoins. Le syllogisme, qui ne peut servir à prouver que ce que l'on sait déjà, le syllogisme ne pouvait lui convenir, ni autrefois, ni aujourd'hui; car autrefois on ne savait encore rien, et aujourd'hui on est loin de tout savoir. Il n'est donc pas permis de mettre en doute que l'usage absolu du syllogisme dans les écoles du moyen âge, n'ait eu des résultats nuisibles, et que l'une des causes principales des grands progrès faits depuis trois siècles, ne soit l'abandon de cette méthode quant à tout ce qui regarde la partie des sciences naturelles où l'invention est nécessaire.

Dans les civilisations antérieures à la venue de Jésus-Christ, ce n'étaient pas les sciences seulement qui étaient appropriées au syllogisme, mais encore l'organisation politique tout entière.

En effet, tout était réglé, arrêté à tout jamais en cette matière. L'espèce humaine était ordonnée selon un système hiérarchique, héréditaire et immobile, de castes, de races et d'intérêts. Toutes choses étaient donc connues en politique comme en science; le *sujet*, l'*attribut* et le *moyen* étaient visibles pour tout le monde; et la formule universelle pouvait servir à juger toutes choses.

Il n'en fut point ainsi quant à la politique instituée par la révélation de Jésus-Christ. La parole chrétienne commanda la réforme de la société où elle était descendue : elle donna la loi d'un progrès politique dont nous sommes bien loin même d'apercevoir le dernier terme. Ainsi l'organisation sociale était donnée aux chrétiens pour terrain d'efforts, d'inventions et de découvertes non moins actives, non moins pratiques, que celui des sciences naturelles. L'intervention du syllogisme fut donc encore ici plus nuisible qu'utile ; en effet, ainsi que nous avons vu dans notre introduction, il en résulta bien souvent la démonstration de doctrines pratiques qui eussent été rejetées, si l'on s'était borné purement et simplement à les juger par les commandemens évangéliques.

Les observations précédentes nous montrent que le syllogisme est loin d'être une méthode souveraine et universelle, comme on l'a dit trop

souvent, comme vient de le répéter encore M. de Maistre. Elles nous prouvent encore qu'on ne doit voir en lui rien de plus qu'une méthode de probation, applicable aux choses que nous croyons savoir, utile dans l'enseignement, dans la dispute; mais une méthode dont nous devons nous défier, car nous sommes exposés à en induire quelquefois que nous connaissons parfaitement ce que nous ignorons tout-à-fait.

Dans une civilisation finie, on peut considérer sans inconvénient les idées comme des espèces fixes, limitées en nombre et en valeur. C'est peut-être vrai; il n'y a plus rien à trouver. Mais dans une civilisation en progrès, non achevée, c'est une erreur dangereuse.

Venons maintenant à la seconde observation que nous nous proposions de faire au sujet de cette méthode.

Nous voulions faire remarquer que le syllogisme, qui fut certainement la forme générale du raisonnement dans la civilisation ancienne, présuppose l'existence d'un système d'idées complet, une langue, en un mot, déjà faite. Or, il est maintenant, je crois, suffisamment prouvé que le syllogisme est impropre à engendrer soit le *sujet*, soit l'*attribut*, soit le *moyen*, et que, pour qu'il puisse servir, il faut que tous ces termes existent et soient connus à l'avance. Il est donc évident

qu'il y a une autre méthode qui sert à engendrer des idées et à créer des mots.

En résumé, le syllogisme est une méthode excellente dans le détail ; mais il ne constitue point la forme générale du raisonnement.

§ XIV. — DE L'INDUCTION.

Le mot *induction* est un terme qui a, en français, plusieurs acceptions. Ainsi on l'emploie comme un simple synonyme des mots *conclusion* ou *conséquence;* le dictionnaire de l'Académie, l'exemple des meilleurs écrivains, autorisent l'usage que l'on en fait dans ce sens. En logique, il a une signification plus étendue. Il désigne une certaine manière de procéder. Autrefois, on reconnaissait trois espèces d'inductions de ce dernier genre : *l'induction dialectique*, dont on se servait pour conclure quelque chose de général dans un genre d'idées, par l'énumération de toutes les particularités de ce genre ; *l'induction par interrogation*, dans laquelle on concluait par la ressemblance ou l'analogie ; *l'induction oratoire*, dans laquelle on prouvait par des citations et des exemples. On disait que la valeur logique de l'induction était fondée sur ce principe, que ce que l'on peut affirmer ou nier de chaque individu d'une espèce ou de chaque espèce d'un genre, peut être affirmé ou nié de toute l'espèce

ou de tout le genre. Ce procédé a été celui dont usaient particulièrement Socrate et Platon. C'est dans les écrits de celui-ci qu'on en trouve les exemples les plus variés et les plus nombreux. Aristote le considérait comme différent du syllogisme, en ce qu'il servait à conclure du particulier au général, tandis que le second servait à conclure du général au particulier (1). Les modernes cependant ne sont point d'accord sur la véritable nature de l'induction ou plutôt sur ce qui la constitue essentiellement. Ainsi M. de Maistre prétend qu'aux yeux d'Aristote, ce n'était qu'un syllogisme sans moyen terme. Nous verrons bientôt que cet illustre écrivain s'est trompé en cela. Quoi qu'il en soit, F. Bacon a proposé un genre d'induction nouveau ou au moins que l'on a cru tel. L'école écossaise et les éclectiques ont adopté celui-ci comme procédé d'invention dans les sciences.

On voit, par cette énumération, que *l'induction* est une méthode sur laquelle règne beaucoup d'incertitude; nul logicien de notre temps ne s'est occupé de la dissiper; les éclectiques eux-mêmes emploient le mot sans le définir. Il nous semble donc nécessaire d'entrer dans quelques détails à ce sujet. Nous montrerons que le procédé est toujours le même, et que les diffé-

(1) Ritter. Hist. de la phil., t. III, p. 81.

rences dont il est susceptible ou qu'on y a introduites, résultent uniquement de la variété des sujets auxquels on l'appliquait ou de la variété des moyens secondaires, à l'aide desquels on engendrait l'énumération des affirmations particulières, dont on concluait une affirmation générale.

« Il y a, dit Aristote (1), deux genres d'argumentation dialectique : l'une est l'induction (ἐπαγωγή), l'autre est le syllogisme. L'induction est le procédé par lequel on s'élève des choses particulières aux choses universelles (*ex rebus singulis ad universas progressio*). Exemple : le meilleur conducteur, le meilleur cocher est celui qui est habile et instruit ; en toutes choses le plus habile et le plus instruit, est toujours le meilleur, et doit être préféré. L'induction est le mode le plus intelligible, le plus sensible et aussi le plus usité. »

Dans ses *Analytiques* Aristote décrit l'induction. Nous allons rapporter textuellement ses paroles : « Toutes choses se prouvent, dit-il, par le syllogisme ou par induction. Il y a induction ou syllogisme par induction, lorsque l'on conclut du *moyen* un extrême par un autre extrême. Ainsi, soit A, C, les extrêmes ; soit B le moyen, et qu'il soit prouvé que A est en B par

(1) Aristote. Topicorum, lib. I, cap. X.

C ; il y a induction ; c'est ainsi qu'on la fait ordinairement. Par exemple, que A soit la longévité, B la santé, et C toutes les individualités qui possèdent longévité, comme l'homme, le cheval, etc., il est évident que A est partout, car celui qui se porte bien est certain de vivre long-temps ; bien plus B, la santé, est dans tous les C. Que si C est reporté sur B, et si C ne dépasse pas le moyen, c'est-à-dire est réciproque à celui-ci, il s'en suit nécessairement que A est en B. En effet, ainsi que nous l'avons prouvé ailleurs, par la raison que deux termes égaux à un troisième sont égaux entre eux, un extrême, dès qu'il est réciproque avec le moyen, est nécessairement réciproque avec l'autre extrême. On doit entendre par C toutes les individualités dont il est composé ; car l'induction procède de l'énumération de tous les individus. Ce mode de raisonnement est celui dont la proposition première est sans moyen terme. Lorsqu'en effet on possède un moyen terme, on fait le syllogisme avec ce dernier, et lorsqu'on en manque on fait le syllogisme par induction ; cependant l'induction est sous quelques rapports différente du syllogisme. Celui-ci, en effet, montre à l'aide du moyen un extrême dans un autre ; celle-là au contraire prouve un extrême par l'autre dans le moyen. Par conséquent le syllogisme est logiquement antérieur et plus évident ; l'induction

est au contraire plus accommodée à notre faiblesse (1). »

Tel est le chapitre qu'Aristote a consacré à l'exposition de l'induction. Nous l'avons traduit tout entier, en conservant aussi bien que nous l'avons pu le caractère de l'original. Nous nous sommes servi du texte grec et de la traduction latine de Nicolas Gruchius, mais dans une matière d'ailleurs si abstraite par elle-même, les difficultés ont été augmentées par celles que nous présentait une langue aussi peu usuelle que le grec, et aussi peu philosophique que le latin. Nous insistons sur ce sujet, parce que nous avons à relever une erreur faite par M. J. de Maistre dans un ouvrage publié récemment (2). Au lieu de traduire comme nous : « *Ce mode de raisonnement est celui dont la proposition première est sans moyen terme;* » il a dit : « *l'induction est un syllogisme sans moyen terme.* » Voici au reste la phrase grecque : « Ἐστὶ δὲ ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως. »

Nous doutons que le plus grand nombre des lecteurs de notre temps s'intéressent beaucoup à déterminer le caractère de ce mode de raisonnement, et qu'ils tiennent à pénétrer le sens des explications données par Aristote; mais nous

(1) Aristotel. Analytic. priorum, lib. II, cap. XXIII.

(2) Examen de la philosophie de Bacon, t. Ier, p. 19-20.

croyons que ces questions ne sont cependant point encore entièrement sans intérêt pour les personnes qui s'occupent de philosophie et de logique. Aussi, quelle qu'en soit l'aridité et peut-être l'inopportunité, nous demanderons la permission de nous y arrêter encore pendant quelques instans, et de citer une ou deux définitions, un ou deux exemples.

L'induction n'est point un syllogisme, ainsi que la traduction précitée de J. de Maistre le ferait supposer. Elle n'est appelée *syllogisme* que chez les Grecs, et les Grecs la nomment ainsi par la raison toute simple que les mots *sullogismos*, *sullogizomai*, Συλλογισμὸς, Συλλογίζομαι, sont dans leur langue synonymes de raisonnement et de raisonner. Mais depuis que le mot syllogisme a acquis une acception fixe, depuis qu'il est devenu le signe d'une forme définie de démonstration, c'est faire une confusion de langage et d'idées que d'appeler de ce nom le procédé dont nous nous occupons. Loin d'être un syllogisme dans le sens arrêté que les scholastiques ont donné à ce terme, l'induction n'a d'autres rapports avec cette dernière forme logique, que celle même du but qu'on s'y propose dans un certain cas, c'est-à-dire lorsque l'on cherche à se faire accorder un *moyen* à l'aide duquel on puisse construire le syllogisme; mais dans la plupart des cas l'induction suffit seule pour pro-

duire la conclusion que l'on cherche. Citons des exemples de ces deux manières d'employer l'induction, et d'abord de celle où l'on veut trouver le moyen de faire un syllogisme.

Je suppose que nous voulions prouver, à l'aide du syllogisme, que quelqu'un, bien qu'instruit et habile, est cependant incapable dans les choses mêmes où il est instruit et habile. Cette proposition est certainement très contestable, et nullement évidente. Il faut donc la démontrer, et pour cela trouver un *moyen* terme à l'aide duquel nous puissions établir un rapport entre une majeure et une mineure. Or, ce *moyen* terme est lui-même peu évident et peu acceptable. En conséquence, autant pour le trouver que pour le faire accepter, j'aurai recours à l'induction, et j'établirai le dialogue suivant :

« Dites-moi, suffit-il à un cocher, pour bien conduire un char, d'être instruit et habile, et ne faut-il pas encore qu'il veuille le bien conduire? » On répondra : « Sans doute, il le faut. » Vous continuez : « Suffit-il, pour qu'un homme soit un bon professeur, qu'il soit instruit et habile, et ne faut-il pas de plus qu'il veuille faire un bon enseignement? » On répondra encore : « Sans doute, il le faut. » Et vous ajouterez : « Suffit-il, pour qu'un homme soit bon médecin, qu'il soit instruit et habile, c'est-à-dire qu'il sache beaucoup et qu'il ait vu beaucoup de malades, et

n'est-il pas nécessaire encore qu'il ait la bonne volonté de vous guérir? » On répondra de nouveau : « Sans doute, il le faut, etc. » On pourrait pousser cette énumération aussi loin que l'on voudrait, et la conclusion qui en sortira forcément sera que « en quelque chose que ce soit, il ne suffit pas d'être habile et instruit, mais qu'il faut encore de la bonne volonté. »

Or, quel est le résultat de cette induction? C'est d'avoir forcé l'adversaire à accepter un terme moyen : *il faut encore la bonne volonté*, à l'aide duquel on peut construire ce syllogisme : « Il ne suffit pas, pour être capable en quelque chose que ce soit, d'être instruit et habile, il faut encore avoir la volonté de bien faire. — N. est instruit et habile, mais il n'a pas bonne volonté. — Donc N. est incapable. »

Voici maintenant un exemple de la seconde forme d'induction, de celle qui suffit à elle seule pour prouver la conclusion que l'on cherche. Je suppose que l'on veuille montrer à quelqu'un que le bonheur véritable n'est rien de plus que l'espérance, on pourrait établir le dialogue suivant : « D. Dites-moi, pourquoi êtes-vous si heureux d'être riche ; n'est-ce pas parce que vous espérez réaliser tous vos désirs? R. Sans doute. D. Pourquoi êtes-vous maintenant plus gai et plus heureux qu'à l'ordinaire ; n'est-ce pas parce que vous espérez quelque chose? R. Certainement,

je compte aujourd'hui sur de vifs plaisirs pour les miens et pour moi. D. Quand ces plaisirs seront passés, où sera votre bonheur? R. Mais dans les plaisirs que je pourrai me procurer demain. D. Pourquoi êtes-vous heureux d'être époux et père? R. C'est parce que ma vie est doublée; je jouis de leur bien-être, de leur santé et même de leur avenir. D. Dites-moi encore, lorsque vous travailliez à cette fortune à laquelle vous devez vos loisirs, étiez-vous heureux alors? R. Sans doute. D. N'est-ce pas parce que vos spéculations réussissaient, et que vous espériez voir bientôt le terme de vos travaux? R. Vous avez dit la vérité. D. Ainsi donc, hier comme aujourd'hui, pauvre ou riche, tout votre bonheur est d'espérer? R. Je ne comprends pas. D. Je m'explique. Si lorsque vous travailliez, vos spéculations eussent échoué, eussiez-vous été heureux? R. Non, sans doute. D. Et pourquoi? R. Parce que j'eusse manqué mon but. D. Dites parce que vous auriez cessé d'espérer. R. Mais je me serais bientôt consolé. D. Votre consolation alors n'eût-elle pas été d'espérer de nouveau, et de compter sur un avenir plus favorable? R. Sans doute. D. Ainsi, vous le voyez, tout votre bonheur eût encore été d'espérer. R. Je l'accorde. D. Reconnaissez-le donc, le secret du bonheur est dans les espérances que nous nous créons, etc. »

On voit, par cet exemple, qu'il est possible d'obtenir une conclusion par la seule induction, sans recourir au syllogisme; bien plus, il est à remarquer que ce mode de probation est tellement différent du syllogisme, qu'il serait impossible de chercher et d'obtenir, par l'usage de ce dernier, les conséquences que nous avons cherchées et obtenues par l'espèce d'induction dont il vient d'être question.

Socrate et Platon se servaient particulièrement de ce genre d'induction. Ils procédaient par la forme du dialogue et de l'interrogation. Ils forçaient leurs adversaires réels ou supposés, à des affirmations sur le même sujet, desquelles ils finissaient par dégager une idée principale, qui était la conclusion. Ainsi, dans l'*Alcibiade*, lorsqu'il s'agit de faire reconnaître à ce jeune athénien qu'il ne sait pas en quoi consiste le juste, on le force à convenir d'abord que pour savoir il faut avoir appris ou avoir trouvé; de là on le conduit à reconnaître que pour connaître le juste il faut l'avoir appris ou l'avoir trouvé; puis enfin on l'oblige d'avouer qu'il ne l'a jamais appris, et qu'il ne l'a point trouvé. Donc il ne le connaît pas.

Dans ses inductions, Platon fait souvent usage d'un moyen secondaire que l'on peut appeler méthode d'*exclusion*. Afin de parvenir à reconnaître quelle est la véritable nature d'une idée,

il prouve successivement, soit par la pratique, soit par l'absurde, soit par la contradiction, que ce n'est pas telle ou telle, et lorsqu'il a énuméré ainsi et exclu tout ce qui n'est pas cette idée, la conclusion sur la vérité cherchée est ordinairement si évidente, qu'il ne se donne pas même la peine de l'émettre.

Bien qu'Aristote ait fait ses efforts pour ramener toutes les formes du raisonnement à son syllogisme, néanmoins il reconnaît que l'induction est un procédé spécial, approprié à des cas où le syllogisme serait impuissant. Il le reconnaît si bien qu'il oppose le raisonnement inductif au raisonnement démonstratif; car, dit-il, par le premier, on conclut de toutes les idées inférieures, qu'une autre idée, qui doit être attribuée à toutes ces idées inférieures, convient aussi à l'idée supérieure; en effet l'induction partant des idées inférieures, approprie l'idée moyenne à l'idée supérieure; tandis que le syllogisme, partant au contraire de l'idée moyenne, unit l'idée inférieure à l'idée supérieure. Enfin Aristote considère l'induction comme une méthode d'invention, tandis que le syllogisme est pour lui la méthode de démonstration (1).

Cicéron définit l'induction : *Cette analogie*

(1) Ritter. Hist. de la philosoph., t. III. Log. d'Aristote. — Aristote., Analytiques.

dont se servait souvent Socrate, et qui de plusieurs points accordés nous conduit à une conclusion (1). Il désigne évidemment, par cette définition, la forme d'induction dont nous venons de parler en dernier lieu; d'ailleurs il en cite de suite un exemple qui est complétement analogue à celui que nous avons donné nous-même p. 401.

Hume dit que *l'induction est cette opération de l'âme par laquelle nous inférons la ressemblance des effets de la ressemblance des causes* (2). Au premier coup d'œil, cette définition paraît grandement différer de celle que nous venons de citer : cependant, si on l'examine dans un exemple, on trouve que la dissemblance n'est qu'apparente. Ainsi nous supposons cette induction : « Lorsqu'une courtisane se couvre de riches habits, orne son visage et ses mains de bijoux, et parfume ses cheveux, n'est-ce pas dans la pensée d'exciter les désirs des hommes? Est-ce dans une autre pensée qu'elle affecte ces gestes, cette démarche, cette manière de regarder et de parler que l'on ne peut décrire? Est-ce dans une autre pensée qu'elle découvre ses épaules, son sein, ses bras, ses pieds? Croyez-vous donc que

(1) Hæc (similitudo) ex pluribus parveniens quo vult, appellatur inductio, quæ græcè ἐπαγωγὴ nominatur, et quâ plurimum usus est in sermonibus Socrates. (Cic., de invent. Rhet. 1.)

(2) De Maistre. Ex. de la philos. de Bacon, t. Ier, p. 15.

les femmes qui ne sont point courtisanes aient d'autres pensées lorsqu'elles font les mêmes choses? etc. »

Un auteur définit l'induction (1) : « Une argumentation dans laquelle, après avoir énuméré toutes les parties d'une chose, en exprimant une affirmation ou une négation à l'occasion de chacune d'elles, on arrive à énoncer la même affirmation ou la même négation sur la chose tout entière. »

La Philosophie de Lyon dit que c'est : « Une argumentation dans laquelle on déduit de l'énumération des choses particulières une affirmation générale.» *Argumentatio est in quâ ex singularibus enumeratis aliquid universale colligitur*. Elle en donne cet exemple : « La logique est utile ; la métaphysique est utile ; la physique et les mathématiques sont utiles ; la morale est utile ; donc la philosophie, qui est composée de toutes ces choses, est utile. »

Nous citons ces diverses définitions, non parce qu'elles expriment une différence fondamentale dans la manière de concevoir l'induction, mais afin de faire connaître les diverses modifications dont ce procédé est susceptible, selon la question dans laquelle on s'en sert. Ces définitions, en effet, ne sont pas diverses quant au fond ; elles

(1) J. Clericus, Op. phil., I, ch. 7.

indiquent seulement l'une des formes particulières que l'induction peut revêtir, c'est-à-dire, sans doute, celle dont l'auteur de la définition faisait lui-même le plus souvent usage.

Il est à peine nécessaire de dire, en terminant cette longue dissertation, que l'induction n'est bonne que si l'énumération est complète. Un seul cas particulier contraire suffit pour annihiler le raisonnement entier.

Nous allons maintenant passer à l'étude du système d'induction proposé par François Bacon.

« Il faut, dit-il, pour constituer un axiôme, trouver une forme d'*induction* autre que celle usitée jusqu'à ce jour, propre non seulement à prouver et à trouver ce que l'on appelle les principes, mais encore les mineurs, en un mot, tous les axiômes moyens. En effet, l'induction qui procède par simple énumération, est une chose puérile dont les conclusions sont précaires, détruites par une seule instance contradictoire, et qui, la plupart du temps, prononce d'après une énumération très imparfaite, et seulement sur les choses déjà connues. Il est une induction qui servirait dans les sciences et les arts autant à inventer qu'à démontrer; mais celle-là séparerait la nature par des rejets et des exclusions rigoureuses; et ensuite, après avoir établi une série de négations, elle devrait conclure une série d'affirmations. Ce procédé n'a pas encore été

employé, si ce n'est par Platon qui s'en sert quelquefois pour établir des définitions et des idées. » « In constituendo autem axiomate, forma « inductionis alia, quam adhuc in usu fuit, exco- « gitanda est; eaque non ad principia tantum « (quæ vocant) probanda et invenienda, sed etiam « ad axiomata minora et media denique omnia. « Inductio enim quæ procedit per enumeratio- « nem simplicem, res puerilis est, et precario « concludit, et periculo exponitur ab instantia « contradictoria, et plerumque secundum pau- « ciora quam par est, et ex his tantummodo quæ « presto sunt, pronunciat. At inductio quæ ad « inventionem et demonstrationem scientiarum « et artium erit utilis, naturam separare debet, « per rejectiones et exclusiones debitas; ac « deinde post negativas tot quot sufficiunt, super « affirmativas concludere; quod adhuc factum « non est, nec tentatum certe, nisi tantummodo « a Platone, qui ad excutiendas definitiones et « ideas, hac certe forma inductionis aliquatenus « utitur (1). »

On serait, d'après ces paroles, assez embarrassé de savoir exactement quel procédé Bacon voulait proposer, et fort exposé à imaginer toute autre chose que ce qu'il a eu l'intention de dire, si lui-même n'avait inséré, dans le deuxième livre de

(1) Novum organum, lib. I, aph. CV.

son *Novum organum*, un exemple de l'application de cette induction vraie ou légitime, selon son expression. Nous allons en donner un aperçu.

L'induction légitime ne peut pas être employée de prime abord sur le premier sujet venu. Il est besoin auparavant d'un travail préliminaire dont Bacon expose la méthode, et dont nous allons présenter une très courte analyse.

Il faut d'abord, selon notre auteur, sur une *nature* donnée, établir une revue comparative de toutes les *instances* connues qui se rapportent à cette nature (*Comparentia ad intellectum omnium instantiarum notarum, quæ,* etc.). Cette collection doit être aussi complète que possible, et aussi elle doit être faite en l'absence de toute prévision sur le résultat, et sans trop de subtilité (1). Il faut donc dresser diverses tables d'observations, l'une contenant les *instances* qui concordent directement à la *nature* que l'on étudie (*convenientes in naturâ*), les autres qui présentent les instances contradictoires. Bacon appelle ces dernières tables *tabulas declinationis;* et il en forme autant qu'il y a en effet de degrés dans la décroissance du rapport principal à la nature étudiée (2). C'est lorsque ce premier travail est

(1) Novum org., lib. II, aph. XI.
(2) Nov. org., lib. II, aph. XII.

terminé, lorsque cette *comparentia instantiarum ad intellectum* est achevée, qu'il faut faire intervenir et agir l'induction; car, ajoute l'auteur, il s'agit de trouver, à l'aide de cette revue comparative de toutes les instances, et de chacune en particulier, une *nature* telle, qu'elle soit toujours ou présente, ou absente, ou croissante, ou décroissante, avec cette *nature donnée* qui est l'objet de nos recherches. (*Invenienda est enim, super comparentiam omnium et singularum instantiarum, natura talis quæ cum natura data perpetuo adsit, absit, crescat et decrescat* (1).) Pour cela faire, on n'a point à employer d'autre méthode que l'induction.

« A cet effet, il faut séparer et en quelque sorte dissoudre la *nature* par le feu de l'esprit. Le premier travail est de rejeter ou d'exclure les *natures* particulières que l'on ne rencontre point dans les instances où la *nature donnée* est présente, aussi bien que celles qui se trouvent dans une instance dont celle-ci est absente, ou encore que celles qui croissent quand cette dernière décroît, et réciproquement. Lorsque ces opérations auront été faites convenablement, il restera en quelque sorte dans le fond du creuset, une affirmation solide de la forme vraie et intégrale (2). »

(1) Novum org., lib. II, aph. XV.
(2) Novum org., lib. II, aph. XVI.

Bacon termine en disant que ces choses sont brèves à exposer, mais longues à faire. Nos lecteurs trouveront peut-être qu'il eût bien fait d'ajouter qu'elles étaient encore plus difficiles à comprendre. Quoi qu'il en soit, nous avons cru devoir mentionner cette méthode de Bacon, devenue si fameuse, et cependant, en général, si mal comprise. Nous avons mis quelque soin à en donner une exposition complète, autant pour montrer qu'elle ne mérite point les éloges dont elle a été l'objet, qu'afin de mettre nos lecteurs à même de juger combien nos éclectiques modernes se sont singulièrement trompés dans les explications qu'ils en donnent. L'étrangeté du langage de Bacon, contribue en grande partie à l'obscurité de son discours. Il avait la manie de transporter le vague du style littéraire dans la science qui exige le plus de précision dans les mots. Ainsi, au lieu de *nature*, mettez *phénomène* ou *fait;* au lieu de *forme*, mettez *cause*, et vous donnerez quelque clarté à l'exposition précédente. Il est vrai qu'en changeant ainsi les mots, vous changerez la pensée de Bacon, et c'est pourquoi nous nous sommes, nous-même, abstenu de le faire; nous avons préféré traduire. Cependant en substituant les termes *phénomène* et *cause* à ceux de *nature* et de *forme*, on lira l'argumentation de Bacon exactement avec les yeux d'un savant du dernier siècle ou de nos jours, et l'on

se mettra par conséquent à même d'apprécier parfaitement l'influence qu'une telle lecture peut avoir sur l'esprit d'un homme de notre temps qui cherche une méthode applicable à l'étude des sciences naturelles.

Quant à Bacon, il entendait toute autre chose que nous ne le faisons aujourd'hui, particulièrement par le mot *forma*. Il désignait, par cette expression, l'*essence* même de la chose naturelle ou phénoménale. Ainsi, dans sa pensée, le but définitif de l'induction était de découvrir l'essence de chaque être ; on voit qu'il était beaucoup plus platonicien, beaucoup plus aristotélicien qu'il ne le croyait lui-même. En substituant à *forme*, le mot *cause*, nous rentrons dans la science moderne, qui, par *cause*, désigne en général le phénomène ou le fait qui se trouve être *initial* dans un groupe ou une série de phénomènes ou de faits.

Méthode par exclusion. — Le nœud de l'induction proposée par Bacon consiste tout entier dans l'art d'employer l'exclusion, et c'est précisément le point qu'il laisse sans explication. Or, nous croyons que cette méthode d'*exclusion* n'a nullement été inventée par l'auteur du *Novum organum ;* elle a été de tout temps employée dans les sciences, et elle avait été usitée en philosophie par Platon, comme le philosophe anglais le remarque fort bien lui-même. Voici un exemple

de cette méthode d'exclusion dans les sciences. La pensée ne réside pas dans les membres, car on peut perdre les membres sans rien perdre de son intelligence; la pensée ne réside pas dans le corps, car il peut être paralysé tout entier sans que l'intelligence soit paralysée, etc.; donc la tête est le siége de la pensée. Nos lecteurs ne verront là, ainsi que nous, que l'une des formes de l'induction ordinaire, et précisément la forme que préféraient Socrate et son disciple. Voici un autre exemple du même genre. Nous supposons un médecin qui raisonne sur les symptômes d'un malade qui l'a fait appeler. Cette personne, dira-t-il, se plaint de souffrir du ventre; elle est sans appétit; elle a de la répugnance pour les alimens, etc.; cependant, elle n'a aucun des signes caractéristiques des inflammations d'estomac et des intestins; tous les organes sont sains, ils n'offrent, en un mot, aucune lésion anatomique: la cause du mal est donc ailleurs. Or, quel système d'organe n'avons-nous pas encore examiné? le système nerveux! Examinons. En effet, la maladie est venue sous l'influence d'une affection morale; la personne atteinte est sujette à des phénomènes nerveux, etc.; donc la maladie dépend du système nerveux. — Ce mode d'induction, qui procède par une succession d'affirmations et de négations corrélatives, est très usité aujourd'hui dans les sciences naturelles, et par-

ticulièrement en physiologie et en médecine. Il nous paraît que la méthode de Bacon n'est rien de plus.

§ XV. — DE L'ANALYSE ET DE LA SYNTHÈSE.

C'est à ces deux procédés qu'on applique particulièrement le nom de *méthode* (1). Selon Port-Royal, « la méthode est l'art de bien disposer une suite de pensées, soit pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, soit pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà. » Et selon Lyon : *Methodus, definitur actus mentis cogitationes suas certo disponentes ordine, qui ad veritatem sive inveniendam, sive aliis demonstrandam sit accommodatus.* » En rapportant à ces définitions celles que l'on donnait de l'analyse et de la synthèse, on trouva que ces procédés méritaient seuls, à proprement parler, le nom de *méthode*. En effet, on considérait le premier des deux, comme constituant principalement la méthode d'invention, et le second la méthode de démonstration. Ajoutons qu'on ne voyait là que des moyens artificiels jusqu'à un certain point, dont la puissance dépendait du génie ou de l'intelligence de ceux qui les employaient, et à ce titre on devait les distinguer

(1) Méthode, en grec μέθοδος, vient de μετά, sur, avec, et de ὁδός, chemin.

essentiellement du syllogisme, que l'on considérait comme constituant la forme fondamentale et absolue de la raison humaine. — Nous n'attachons pas une grande importance à ces distinctions, car, à nos yeux, le syllogisme ne possède dans sa constitution, rien de plus fondamental que les procédés dont nous allons parler. Mais nous avons cru utile de donner le secret des distinctions que nos lecteurs rencontreront dans tous les anciens livres de logique, et qui pourraient quelquefois les arrêter plus de temps qu'il n'est nécessaire.

L'analyse et la synthèse ont toujours été considérées comme deux procédés corrélatifs, nécessaires l'un à l'autre, en un mot, comme deux modes d'une seule et même méthode. « Ces deux méthodes, dit Descartes (1), ne diffèrent que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, et celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée; ou comme les deux différentes manières dont on peut se servir pour prouver qu'une personne est descendue de S. Louis, dont l'une est de montrer que cette personne a tel pour père qui était fils d'un tel, et celui-là d'un autre; et l'autre de commencer par S. Louis, et montrer qu'il a eu tels enfans, et ces enfans d'autres, en descendant

(1) Logique de Port-Royal, part. IV, ch. II.

jusqu'à la personne dont il s'agit. » L'*analyse*, en effet, ou *méthode de résolution*, est définie celle qui procède de l'examen des choses particulières à la détermination des généralités; la *synthèse*, au contraire, ou *méthode de composition*, ou *méthode de doctrine*, est celle qui procède des généralités à la détermination des choses particulières. Ce ne fut que dans la philosophie vulgaire du dernier siècle et du nôtre, que l'on s'avisa de séparer deux modes si bien unis, deux modes si concordans, et de préconiser l'un aux dépens de l'autre, au point de ne vouloir employer que le premier des deux.

L'auteur de cette prétention fut l'abbé Condillac. Il préconisa uniquement l'analyse; il s'efforça de faire croire que ce procédé était le seul qui eût une valeur de méthode, le seul fécond, également propre à l'invention, à la démonstration et à l'enseignement; l'*analyse* suffit à tout, disait-il dans sa Logique. Les gens du monde le crurent sur parole; les savans spéciaux, qui forment le grand nombre dans la science, firent de même. Nous allons voir d'abord quelle était l'analyse de Condillac; puis nous chercherons pourquoi son enseignement réussit, et quelle en est, en définitive, la valeur.

Condillac s'est servi, pour faire comprendre ce qu'il entend par analyse, de l'exemple suivant: il en a fait la base de tous ses raisonnemens sur

la méthode, en sorte que l'on ne peut se dispenser d'en faire mention.

Il suppose qu'on arrive dans un château pendant la nuit : le matin et le jour venus, les fenêtres s'ouvrent ; elles laissent voir une vaste campagne. On regarde, dit-il, et du premier coup d'œil l'on voit l'ensemble ; mais si l'on se retirait, après ce premier regard, on ne retiendrait de ce que l'on aurait vu, qu'une idée vague et confuse. Si l'on veut avoir un souvenir exact de cette campagne, il faut l'examiner : il faut la regarder avec ordre.

« Or, continue Condillac (1), quel est cet ordre ? La nature l'indique elle-même ; c'est celui dans lequel elle offre les objets. Il y en a qui appellent plus particulièrement les regards ; ils sont plus frappans ; ils dominent, et tous les autres semblent s'arranger autour d'eux. Voilà ce qu'on observe d'abord, et quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent dans les intervalles chacun à leur place. — On commence donc par les objets principaux : on les observe successivement, et on les compare pour juger les rapports où ils sont. Quand, par ce moyen, on a leur situation respective, on observe successivement tous ceux qui remplissent les intervalles, et on les compare chacun avec l'objet principal le plus prochain, et on en dé-

(1) Logique, chap. 11.

termine la position. — Alors, on démêle tous les objets dont on a saisi la forme et la situation, et on les embrasse d'un seul regard. L'ordre qui est entre eux, dans notre esprit, n'est donc plus successif, il est simultané. C'est celui-là même dans lequel ils existent, et nous les voyons tous à la fois d'une manière distincte. — Il en est de même de la vue de l'esprit. J'ai à la fois un grand nombre de connaissances qui me sont devenues familières, je les vois toutes, mais je ne les démêle pas également. Pour voir d'une manière distincte tout ce qui s'offre à la fois dans mon esprit, il faut que je décompose comme j'ai décomposé ce qui s'offrait à mes yeux, il faut que j'analyse ma pensée. — Cette analyse ne se fait pas autrement que celle des objets extérieurs. On décompose de même ; on se retrace les parties de sa pensée dans un ordre successif pour les rétablir dans un ordre simultané : on fait cette composition et cette décomposition en se conformant aux rapports qui sont entre les choses, comme principales et comme subordonnées ; et parce que l'on n'analyserait pas une campagne, si la vue ne l'embrassait pas tout entière, on n'analyserait pas sa pensée, si l'esprit ne l'embrassait pas tout entière également. Dans l'un et l'autre cas, il faut tout voir à la fois, autrement on ne pourrait pas s'assurer d'avoir vu, l'une après l'autre, toutes les parties. »

Condillac résume sa dissertation sur l'analyse en même temps qu'il la fait, et il l'accompagne des axiômes suivans qui en sont l'abrégé.

« Un premier coup d'œil ne donne point d'idée des choses qu'on voit. — Pour s'en former des idées, il les faut observer l'une après l'autre, et, pour les concevoir telles qu'elles sont, il faut que l'ordre successif dans lequel on les observe, les rassemble dans l'ordre simultané qui est entre elles. Par ce moyen l'esprit peut embrasser une grande quantité d'idées, parce qu'en observant ainsi, il décompose les choses pour les recomposer ; il s'en fait des idées exactes. Cette décomposition et recomposition est ce qu'on nomme analyse. L'analyse de la pensée se fait de la même manière que l'analyse des objets sensibles (1). »

Les personnes qui n'ont lu sur la philosophie que ce qui est contenu dans notre ouvrage ou dans des traités du même genre, ne pourront sans doute pas comprendre qu'un homme ait sérieusement proposé le procédé précédent pour unique méthode. Nous serons donc obligés de leur dire que l'abbé Condillac ne prit pas pour base de sa logique, l'étude soit du langage, soit des procédés dont s'était servi l'humanité pour acquérir les connaissances positives que nous possé-

(1) Logique, *ibid.*

dons aujourd'hui ; il procéda d'un système idéologique. Selon cet auteur, les idées ne sont que des sensations perçues ; le jugement est le résultat d'une comparaison, c'est-à-dire de la sensation simultanée de deux ou trois idées ou sensations différentes ; enfin le raisonnement n'est rien de plus qu'une suite de jugemens de cette espèce. Aussi, aurait-il mieux fait, selon nous, dans sa doctrine, de donner le nom de *raisonnement* aux opérations qu'il a décrites sous le nom d'analyse.

Quoi qu'il en soit, cette méthode fut acceptée par les gens du monde, parce qu'elle était facile à comprendre, et parce qu'ils ne demandaient pas mieux que de se croire à peu de frais logiciens excellens et puissans philosophes. En outre, elle présentait un excellent développement du matérialisme, qui était alors de mode, et, à cause de cela, elle fut grandement prônée par les encyclopédistes. Les savans du second ordre, les savans spéciaux l'acceptèrent également, parce qu'elle représentait assez bien le système de recherches auxquelles ils se livraient en ce moment. Tous les hommes spéciaux en histoire naturelle, étaient, en effet, occupés alors de classification. Ils travaillaient à ranger les êtres en classes, en genres, en espèces, d'après le degré des rapports de similitude qu'ils offraient. La logique de Condillac n'imprima pas cette direc-

tion aux savans, mais elle fut accueillie par eux avec quelque faveur, parce qu'elle était conforme aux habitudes qu'ils suivaient depuis quelque temps, et qu'ils avaient reçues des savans plus généraux qui les avaient précédés.

Maintenant, si nous cherchons quel a été le résultat de la méthode analytique de Condillac, quelles sont les découvertes qui en sont sorties, nous serons obligés de convenir que nous n'en connaissons pas! D'où vient cette stérilité? C'est ce que nous allons dire.

Nous ferons remarquer d'abord, que c'est à tort que Condillac désigne sa méthode sous l'unique nom de *méthode analytique;* il eût pu aussi bien l'appeler uniquement *méthode synthétique;* il eût dû enfin la nommer *méthode de synthèse et d'analyse.* En effet, il ne se borne pas à prescrire de décomposer l'objet examiné; il prescrit encore de le recomposer. Mais, passons sur cette chicane, qui n'est pas cependant tout-à-fait une dispute de mots.

D'après les conditions que Condillac déclare nécessaires à une analyse parfaite, il est impossible que jamais sa méthode soit appliquée et donne un bon résultat. En effet, il veut qu'on ait vu tout à la fois, avant de commencer l'analyse; car, dit-il, autrement on ne pourrait pas s'assurer d'avoir vu l'une après l'autre toutes les parties. (Voyez la citation, p. 417.) Cette con-

clusion est parfaitement juste ; mais nous demandons s'il est possible de voir intégralement et à l'avance la plupart des objets, des sujets, des questions, que l'esprit humain est appelé à étudier? Certainement, tout le monde m'accordera que c'est chose impossible, car, pour que cela fût, il faudrait que l'inconnu fût connu. Le champ de la philosophie et de la science n'est point une campagne bien éclairée que l'on peut regarder, visiter, mesurer ; bien loin de là, c'est un lieu de ténèbres où il n'y a de lumière que celle que nous y portons nous-même, et où l'homme sans guide, marche n'apercevant que le petit espace de la voie qu'il parcourt, ignorant ce qui est à droite et à gauche, en haut et en bas, devant lui, et souvent même derrière. Si l'on voyait à l'avance, ainsi que le veut Condillac, les sujets que l'on doit examiner, et si l'on les voyait assez bien pour *s'assurer* qu'on n'en oubliera rien dans la future analyse, à quoi donc serait bonne l'analyse? Pourquoi l'aurait-on inventée? Probablement à titre de jeu, pour récréer les oisifs.

Condillac a d'ailleurs, dans l'exposition de sa méthode, oublié une question fort grave ; il a oublié de nous dire pourquoi on regardait, et comment on connaissait?

Tout homme qui regarde, a un motif pour regarder, et certes, dans les sciences ou dans la philosophie sérieuse, ce motif n'est point de s'a-

muser. Il fallait donc nous dire pourquoi un homme regardait, c'est-à-dire se déterminait à faire des décompositions et des recompositions. Si notre abbé s'était occupé de cette question, il est probable qu'il eût trouvé qu'avant d'en venir à sa méthode, il fallait s'être servi de plusieurs autres.

Condillac nous parle d'idées, de questions aperçues intégralement; ainsi il accepte que ces objets, ces idées, ces questions, non seulement sont trouvées, mais encore limitées; mais il oublie de nous dire pourquoi et par quoi elles sont limitées. Or, c'était là précisément ce qu'il fallait nous apprendre. Au contraire, il passe sous silence précisément le problème qu'il fallait résoudre pour démontrer que l'analyse était une méthode d'invention, c'est-à-dire pour démontrer ce qu'on devait lui contester. Personne, en effet, n'a pensé à nier l'utilité de l'analyse, dans beaucoup de cas, pour pénétrer dans la nature intime d'un ensemble déjà fixé; mais tout le monde devait refuser que ce procédé pût servir à poser des questions, à trouver, soit des problèmes, soit des idées. Si Condillac eût cherché à résoudre la difficulté dont nous parlons, il eût vu qu'avant d'analyser, il fallait posséder une connaissance immense, acquise par des procédés qu'il ignorait; il eût vu que lui-même sentait quelque valeur à son analyse, seulement

dans les sujets qu'on lui avait appris, et qui précisément appartenaient à cette connaissance; il eût vu qu'analyser des choses connues était une œuvre, non seulement facile, mais le plus souvent puérile; il eût vu enfin que la grande question en logique, c'est le moyen de connaître et de limiter les questions.

Au reste, on peut juger l'enseignement de Condillac par le résultat des travaux de ceux qui y ont cru; par eux le terrain de la science a été encombré de petits faits sans intérêt et sans conclusion, de détails multipliés, de répétitions innombrables, et partout de contradictions choquantes; en un mot, embarrassé d'une moisson sans fruit, complétement stérile pour le présent et l'avenir. La science a été immobilisée. Pour trouver un enseignement sérieux, il faut reculer vers le passé. C'est ce que nous allons faire.

Nous allons en ce moment exposer la doctrine de Descartes sur l'analyse et la synthèse (1). Nous nous sommes assuré par une lecture attentive qu'il avait été généralement suivi par les philosophies classiques modernes. Nous n'avons, sous ce rapport, et sans en excepter Lyon, trouvé d'autre différence que celle d'un éclec-

(1) Cette doctrine est exposée dans la Logique de Port-Royal, IVe partie, chap. II et suivans.

tisme plus ou moins abréviateur. Or, comme il vaut mieux écouter parler le maître que les disciples, nous prendrons Descartes pour guide. Nous rencontrerons ici, sans doute, l'occasion de quelques observations critiques, mais aussi nos lecteurs y trouveront un sérieux enseignement; il ne s'agira plus, en effet, d'opinions avancées par un simple spéculateur, auquel la pratique était étrangère, mais des réflexions d'un homme renommé par la fécondité de ses œuvres.

« On ne traite pas, dit Port-Royal d'après Descartes, on ne traite pas par analyse le corps entier d'une science; mais on s'en sert seulement pour résoudre quelques questions. Or, toutes les questions sont ou de mots ou de choses. »

Descartes appelle questions de mots, non pas celles où on cherche des mots, mais celles où par les mots on cherche des choses, comme lorsqu'il s'agit de trouver le sens d'une énigme, ou d'expliquer ce qu'a voulu dire un auteur par des paroles obscures et ambiguës.

Il réduit les questions de choses à quatre espèces principales:

1° Il y a question de cette espèce quand on cherche les causes par les effets. Ainsi, lorsqu'on cherche la cause du flux et du reflux de la mer.

2° Il y a question de cette espèce quand on cherche les effets par les causes. Ainsi, la force du vent et de l'eau courante étant donnée, lors-

qu'on cherche le moyen de se servir de cette force comme moteur mécanique.

3° Il y a question de cette espèce, quand par les parties on cherche le tout, comme lorsqu'ayant plusieurs nombres, on en cherche la somme en les ajoutant l'un à l'autre, ou qu'en ayant deux, on en cherche le produit en les multipliant l'un par l'autre.

4° Il y a encore question de cette espèce, quand ayant le tout et quelque partie, on cherche une autre partie, comme lorsqu'ayant un nombre, et ce que l'on doit en ôter, on cherche ce qui restera, ou qu'ayant un nombre on cherche quelle en sera la tantième partie.

A l'occasion de ces deux dernières espèces de questions, Descartes fait remarquer que par partie il faut entendre les modes, *les extrémités*, les accidens, les propriétés, et généralement tous les attributs. Il recommande ensuite de ne jamais se mettre au travail avant d'avoir conçu nettement et distinctement quel est le point précis de la question ; car, ajoute-t-il, « encore que dans toute question il y ait quelque chose d'inconnu, autrement il n'y aurait rien à chercher, il faut néanmoins que cela même qui est inconnu soit marqué et désigné par de certaines conditions qui nous déterminent à rechercher une chose plutôt qu'une autre, et qui nous puissent faire juger, quand nous l'aurons trouvée, que

c'est ce que nous cherchions; et lorsqu'on a bien examiné les conditions qui désignent et qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connaissance de ce qui est inconnu. C'est dans l'attention que l'on fait à ce qu'il y a de connu dans la question que l'on veut résoudre, que consiste principalement l'analyse, tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de vérités qui nous puissent mener à la connaissance de ce que nous cherchons. »

Port-Royal donne ensuite une exposition de *l'analyse* dite *des géomètres*, la voici : « Une question leur ayant été proposée dont ils ignorent la vérité ou la fausseté, si c'est un théorème; la possibilité ou l'impossibilité, si c'est un problème; ils supposent que cela est comme il est proposé; et examinant ce qui s'en suit, de là, s'ils arrivent dans cet examen à quelque vérité claire dont ce qui leur est proposé soit une suite nécessaire, ils en concluent que ce qui leur est proposé est vrai, et reprenant ensuite par où ils avaient fini, ils le démontrent par l'autre méthode qu'on appelle de *composition;* mais s'ils tombent, par une suite nécessaire de ce qui leur est proposé, dans quelque absurdité ou impossibilité, ils en concluent que ce qu'on leur avait proposé est faux et impossible. » Cette méthode

est celle que nous appelons méthode de démonstration par l'absurde.

Après avoir décrit avec tant de soin l'analyse, Port-Royal ne consacre que quelques mots à la synthèse. « Cette méthode consiste principalement à commencer par les choses les plus générales et les plus simples, pour passer aux moins générales et plus composées. » A cette courte exposition, il ajoute les règles suivantes :

« 1° Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans le définir.

« 2 N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

« 3° Ne demander aux axiômes que des choses parfaitement évidentes.

« 4° Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à cette preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiômes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront été déjà démontrées, ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire. »

Nous avons mis quelque scrupule à faire une exposition complète de ce que Descartes et Port-Royal ont enseigné sur l'analyse et la synthèse, parce que nous pensons que nos lecteurs en retireront une certaine instruction. En effet, bien que les procédés décrits soient loin de répondre exactement aux noms qui leur sont donnés, et

surtout qu'ils aient une valeur appropriée à la difficulté des questions qui sont indiquées, dans les exemples, comme les objets auxquels ils sont applicables ; bien qu'enfin l'usage de ces procédés à ce dernier égard, ait été reconnu par Descartes lui-même, difficile à ce point qu'il dit en un endroit, que la fécondité de ces moyens dépend entièrement de *l'esprit* de celui qui les manie ; néanmoins l'étude de cette exposition nous a semblé propre à exercer l'intelligence, et à donner d'excellentes habitudes logiques. Nous allons maintenant montrer en quoi ils sont défectueux.

Dans l'exposition de la méthode analytique, Descartes et Port-Royal ont fait une omission capitale, c'est celle même des moyens d'invention, moyens qui certes ne relèvent nullement de l'analyse, comme on va le voir dans un instant. Que Descartes ait fait un pareil oubli, nous le concevons, il était lui-même doué d'un génie éminemment inventif, et il pouvait attribuer à son art de manier une certaine méthode, des succès qu'il devait réellement à sa manière d'être spirituelle particulière; il pouvait n'avoir pas aperçu quelles étaient les habitudes logiques qui faisaient qu'entre ses mains toute question était fécondée; mais que Port-Royal n'ait pas vu plus loin que Descartes, c'est ce que nous ne pouvons nous expliquer. Prenons pour exem-

ple la question de la première espèce d'analyse, page 424.

Il s'agit là de rechercher les causes par les effets, et, en conséquence, l'on propose de trouver la cause du phénomène du flux et du reflux de la mer. Or, que l'on applique aussi longtemps que l'on voudra, et dans tous les détails imaginables, l'analyse à ce phénomène, il sera impossible d'y rencontrer ou d'en faire sortir la cause. Que nous apprendra, en effet, l'étude de ce phénomène? que le flux et le reflux varient quant aux heures, quant à la durée, quant à la force; que la mer s'élève très haut sur certaines côtes, moins, presque pas, ou point du tout sur certaines autres; que la basse et la haute mer ont telle durée, etc. En donnant à nos études tout le temps et toute l'attention nécessaires, nous parviendrons peut-être à dresser des tables exactes; mais, sur la cause, nous ne saurons rien. Pour la trouver, en effet, il a fallu penser à établir un rapport entre ce phénomène et plusieurs autres qui en sont prodigieusement éloignés; il a fallu établir un rapport entre ces tables et celles des situations de la lune et du soleil. Or, cette opération n'est point une opération d'analyse, c'est toute autre chose.

Car, pour faire cette opération, il fallait savoir 1° que les marées étaient un effet de l'ordre brut; or, c'est ce que les hommes ont ignoré

long-temps ; ils ont cru long-temps que la mer était animée ; il n'a fallu rien moins qu'une révélation, qu'une religion pour leur apprendre ce que c'était qu'une cause de l'ordre brut, et par suite ce que c'était qu'un effet. 2° Pour faire l'opération dont il s'agit, il fallait connaître que, dans l'ordre brut, il y a toujours rapport d'effet à cause, ou de cause à effet, et pour cela il fallait avoir fait l'hypothèse que Descartes a remise en lumière, et qu'il avait toujours présente dans l'esprit, savoir, que Dieu n'a mis dans le monde que des forces mécaniques ; il fallait enfin posséder et avoir présente la croyance que toutes les choses de ce monde sont réglées par une admirable harmonie de rapports, c'est-à-dire tout un système du monde. Maintenant supposons les choses comme elles étaient réellement, c'est-à-dire toutes ces connaissances préliminaires présentes, et voyons comment Descartes a procédé dans l'hypothèse particulière qu'il a faite sur le mouvement des marées, hypothèse qui d'ailleurs n'était point exacte, mais avait pour résultat d'établir le premier échelon des rapports. Descartes possédait une analyse approximative du phénomène des marées, il en possédait une autre également approximative des phénomènes lunaires. Après un grand nombre de comparaisons qui lui étaient toutes inspirées par la certitude de l'existence du rapport mécanique d'effet

à cause, avec les tables qui lui représentaient l'analyse d'une multitude de phénomènes généraux, comme ceux des vents, des mouvemens du soleil, de la terre, etc., il arrive à trouver que le rapport le plus exact est avec les tables lunaires, et il émet cette hypothèse que la lune pèse sur la mer, et cause ses mouvemens. Nous remarquerons que ce raisonnement même eût été impossible s'il n'avait eu antérieurement la connaissance des mouvemens astronomiques. Néanmoins jusque là il n'a encore qu'une hypothèse, il faut la vérifier, et comment la vérifie-t-on? C'est par l'analyse des rapports entre les situations de la lune et les mouvemens des marées, et que trouve-t-on? C'est que ces rapports ne sont qu'approximativement exacts. On en conclut donc que l'hypothèse de Descartes est insuffisante. En effet, avant d'acquérir une théorie rigoureuse de la cause des marées, il a fallu la découverte de Newton sur la formule de la gravitation, et c'est par l'application de cette formule, c'est-à-dire en descendant d'une généralité sur un détail, c'est-à-dire en procédant par le mode synthétique, qu'on a acquis la théorie actuelle.

D'après ce que nous venons de dire, on peut déjà apprécier quelle est la valeur réelle de l'analyse dans les questions scientifiques. Elle n'est applicable qu'à des sujets limités, et il lui est im-

possible de sortir de ces limites. On voit aussi, d'après ce que nous avons dit, que c'est à grand tort qu'on a appelé l'analyse une méthode d'invention. Elle est complétement impropre sous ce rapport. La méthode d'invention n'a été jusqu'à ce jour aperçue par aucun logicien ; nous consacrerons plus bas un chapitre entier à la décrire, et en le lisant nous espérons que l'on acquerra une démonstration complète de ce qui pourait être resté obscur dans toutes les réflexions qui précèdent. Cependant, à défaut d'une description de ce procédé, il est arrivé que les logiciens ne sachant comment expliquer les inventions qu'ils voyaient, certains en ont cherché le secret dans les procédés connus, tandis que d'autres, comme J. de Maistre, l'attribuaient à des facultés particulières accordées seulement à quelques uns. Les premiers se payaient de mots ou se contentaient de leurs propres assertions ; on conçoit de quel secours fut à leurs convictions chancelantes le langage par lequel Descartes s'est trompé lui-même, ainsi que nous venons de le voir. On ne demanda pas mieux que de le prendre au mot, et le dix-septième et le dix-huitième siècle furent entraînés à sa suite à prôner les grandes vertus de l'analyse. Quant aux savans de profession ils y trouvèrent une grande facilité à expliquer la méthode aux gens du monde et à leurs élèves, et cela suffit pour

leur en donner la persuasion. Ils s'aperçurent cependant très bien que leurs quelques découvertes n'en étaient point le résultat ; mais, plutôt que de nier l'analyse, ils les attribuaient au *hasard* d'une bonne observation. Nous traiterons ce sujet dans le paragraphe suivant. L'erreur de Port-Royal et de Descartes a été donc très fâcheuse, et nous ne saurions mettre trop de soin à la dissiper. Aussi ne quitterons-nous pas encore ce sujet.

Il est des intelligences rebelles qui ne comprennent que difficilement. Aussi, bien que nous ayons montré que, de l'analyse des marées, on ne peut s'élever à la cause, si l'on ne part d'une conception plus générale qui embrasse la cause aussi bien que les effets, on s'en tiendra aux mots de Port-Royal. A celles-là il faut une négation qui les confonde, et fort heureusement le sujet même nous en fournit une de ce genre. Le lac Léman présente un phénomène qui a une grande analogie avec les marées, seulement il a lieu à des époques irrégulières. Or, ce phénomène est cent fois plus analysable et plus analysé que celui du flux et du reflux, et cependant on ne sait rien encore de la cause qui y donne lieu.

Examinons maintenant la seconde espèce d'analyse établie par Descartes, celle où il s'agit de trouver les effets par les causes, et qu'il dit rela-

tive à la pratique ; il en cite un exemple : il propose de chercher l'application de la force du vent ou de l'eau courante à un usage mécanique. Nous ferons ici la remarque dont nous nous sommes servi plus haut. L'analyse de la force du vent et des variations auxquelles elle est sujette, nous fera connaître la force et les variations du vent, mais jamais plus ; à plus forte raison, elle ne nous indiquera aucun procédé de mécanique. Jamais, en effet, la recherche d'un moyen de cet ordre, n'a été engendrée de la connaissance d'une force usuelle quelconque, mais toujours d'un intérêt industriel, d'un but positivement mécanique. Les choses se passent presque toujours de la manière suivante : l'intérêt industriel est aperçu le premier ; de ce point de vue, on cherche une machine, et du point de vue de la machine, on cherche la force. Or, de quelle nature sont ces opérations ? Certes, il faudrait oublier la définition des mots universellement acceptée, celle même que donnent Port-Royal et Descartes, pour y voir quelque chose qui ressemble à de l'analyse. Chacune de ces opérations est en réalité une invention par laquelle on satisfait à des *desiderata* industriels ; invention qui a pour résultat de mettre en usage des connaissances acquises sur divers sujets restés jusqu'alors complétement séparés. Concluons donc, ici comme

précédemment, que Descartes a attribué à cette méthode une faculté qu'elle n'a pas.

Nous ne parlerons pas des deux dernières espèces d'analyses de Descartes, parce qu'elles se rapportent au mode d'analyse usité par les chimistes.

C'est en chimie que les mots d'analyse et de synthèse ont reçu l'acception la plus arrêtée et sans contredit la plus exacte. Dans cette science, en effet, l'analyse s'entend rigoureusement de la décomposition d'un corps, et de la réduction de ce corps en parties élémentaires, comme la synthèse s'entend de la recomposition de ce corps. Ainsi, que l'eau soit prise pour exemple; l'analyse de celle-ci consiste à en séparer les élémens composans, l'oxigène et l'hydrogène; la synthèse consiste à les réunir. Enfin, l'axiôme que l'analyse et la synthèse sont deux modes corrélatifs d'une même méthode, et servent de preuves l'un à l'égard de l'autre, est accepté, en toute rigueur, en chimie. Il est admis, dans cette science, que l'analyse n'offre de certitude qu'autant qu'elle a été vérifiée par la synthèse.

Il n'est point difficile de dire pourquoi ces deux méthodes ont conservé un sens si clair en chimie, c'est le fait de la science elle-même. En effet, les questions qui y sont présentées, sont parfaitement limitées par elles-mêmes; ce sont des sels, des acides, des oxides qui ne peuvent être confondus

les uns avec les autres. Il n'en est pas ainsi en philosophie, où il est souvent aussi difficile de poser la question que de la résoudre.

Au reste, il est remarquable que les chimistes décrivent sous le nom d'analyse un procédé qui, dans la pratique, est semblable à celui que les logiciens appellent synthèse, et réciproquement. Ainsi, quand un chimiste procède à une décomposition, il commence par étudier les propriétés générales du corps qui lui est soumis; en conséquence de cet examen, il fait une hypothèse sur les principes qui composent ce corps; puis, il cherche à le diviser, en descendant successivement des combinaisons les plus élevées aux combinaisons les plus simples, jusqu'aux élémens. Ainsi soit un sel; le chimiste séparera d'abord l'acide de l'oxide; puis, il étudiera séparément l'oxide et l'acide pour en connaître les élémens.

C'est assez exactement ce qu'on nomme ailleurs procéder synthétiquement. Au contraire, dans la synthèse, la chimie prend chaque partie, l'une après l'autre, pour en recomposer le tout; ainsi elle commence par refaire l'acide et l'oxide, puis elle les réunit pour en former le sel. N'est-ce pas encore assez exactement ce que dans le reste de la philosophie on appelle analyse?

Cette contradiction dans les mots est encore un exemple de l'incertitude qui a régné sur la

véritable nature et la réelle fonction de ces méthodes.

Elle a eu pour résultat de jeter la plus grande confusion dans l'enseignement. Nous avons, quelquefois, fait l'expérience de demander à plusieurs personnes d'expliquer, les unes en présence des autres, ce qu'elles entendaient précisément par analyse et par synthèse, et nous les avons vu fort étonnées de ne pas se trouver d'accord. La confusion a encore été augmentée, parce que quelques logiciens ont donné comme exemples d'analyse des exemples d'induction. D'autres ont adopté uniquement l'analyse des géomètres; c'est celle-là que l'abbé Doney met seule en pratique dans son traité de philosophie. Il n'est pas possible qu'un élève se retrouve au milieu de ce désordre, ou qu'il tire quelque chose d'utile du milieu d'une pareille anarchie. Cette contradiction, et surtout celle qui résulte de ce qu'ici l'on appelle analyse, le procédé que là on appelle synthèse, et réciproquement, cette contradiction subsistera, tant que l'on ne voudra concevoir les moyens dont il s'agit que comme procédés matériels en quelque sorte, comme des instrumens et des machines inertes, indépendamment de l'esprit qui les meut, et du but pour lequel on les emploie.

L'analyse et la synthèse sont des procédés actifs qui sont maniés par une activité et avec

volonté. On ne fait point, comme l'a dit Condillac, de l'analyse naturellement et sans s'en apercevoir. Quand on emploie ces méthodes, on a un but. Or, on doit dire analyse, là où le but est de décomposer un objet ou une question pour en connaître les élémens et les parties ; et synthèse, là où l'on combine des parties pour en faire un tout tel que le but l'indique. Expliquons-nous.

Lorsque l'on a pour but de décomposer un objet ou une question, quel que soit le moyen que l'on emploie pour opérer cette décomposition, l'on fait de l'analyse : c'est ce but qui la constitue uniquement. Car les moyens de décomposition varient selon le sujet dont on s'occupe, et même selon la connaissance que l'on en a d'avance. Il est une seule condition qui est commune à tous les cas, et sans laquelle nulle opération n'est possible ; c'est que la question ou l'objet dont on va s'occuper, soit très nettement limité. Ce premier point acquis, le mode de décomposition sera en rapport avec le sujet ; tantôt il suffira de réduire l'objet en parties : il en est ainsi, le plus souvent, lorsqu'on fait de l'anatomie descriptive ; tantôt il faudra, pour arriver au détail, examiner en quelque sorte couches par couches, assises par assises, le sujet en question : c'est ce que l'on fait lorsqu'on décompose soit un corps chimique, soit une proposition. Dans ces deux

manières, le but est le même, bien que les procédés diffèrent sous quelques rapports : et l'identité de but constitue l'identité de méthode : on veut toujours décomposer ; on fait donc de l'analyse.

La synthèse est une opération contraire, non pas seulement parce qu'elle a pour fin de recomposer, mais parce que le but qu'elle se propose d'atteindre est toujours connu, défini avant que l'opération ne commence. Il y a occasion de synthèse, seulement lorsque l'on possède nettement le point ou le sujet que l'on se propose d'atteindre. Ainsi, supposons que nous voulions recomposer un sel quelconque; l'idée de ce sel sera le but que nous nous proposons de réaliser. Supposons, au contraire, que nous voulions prouver une proposition quelconque : la démonstration de cette proposition sera le but que nous nous proposons d'atteindre. Or, dans les deux cas, bien que la fin soit logiquement pareille, nous nous trouverons obligés de recourir à des procédés dissemblables. Ainsi, dans le premier cas, nous procéderons du bas en haut, du simple au composé : nous choisirons les élémens nécessaires pour composer séparément une base et un acide, puis nous mettrons en combinaison cet acide et cette base. Dans le second cas, au contraire, nous pourrons procéder du composé au simple ; poser notre proposition la première, puis

en prouver successivement les parties en descendant des générales aux particulières. C'est parce que ce mode est l'un des procédés de la synthèse, que l'on professe que la synthèse est la méthode d'exposition ou d'enseignement par excellence; nous devons dire cependant que le mode de procéder du simple au composé est le système de synthèse le plus usité dans les sciences naturelles.

D'après ce que nous venons de dire, il est facile de voir comment les deux méthodes dont nous nous sommes occupés dans ce paragraphe, peuvent offrir des points de pratique ressemblans, et comment la différence qu'elles présentent, est tout entière dans le but qu'on se propose d'atteindre en s'en servant.

Nous terminerons ce paragraphe, par une explication sur deux mots qu'on emploie fréquemment, et qui interviennent souvent comme des adjectifs à ceux d'analyse et de synthèses ou comme des synonymes. Nous voulons parler des mots *à priori* et *à posteriori*.

A priori signifie proprement *de ce qui est antérieur* ou *de ce qui est supérieur*. Ainsi, on dit procéder *à priori*, pour exprimer soit que l'on part d'en haut pour descendre en bas, soit que l'on se place dans une généralité ou une connaissance supérieure ou antérieure, pour juger des détails, soit que l'on agit spontanément. *A posteriori*

désigne l'opération ou la situation contraire. Ainsi, on peut définir l'homme un être *à priori*, et l'animal un être *à posteriori*, pour indiquer d'une manière abrégée que le premier agit le plus souvent en vertu d'une connaissance antérieure à la sensation; tandis que le second n'agit jamais que sous l'influence de ses sensations. Enfin, on dit aussi posséder un *à priori* ou posséder un *à posteriori*, pour signifier que l'on possède un principe général ou une conséquence.

§ XVI. — DE L'OBSERVATION ET DE L'EXPÉRIENCE.

Ces deux moyens sont en quelque sorte des corollaires de l'analyse appliquée aux sciences naturelles; ils en sont les instrumens nécessaires. On entend par *observation* tantôt l'acte en vertu duquel l'attention est dirigée sur un sujet, et tantôt le résultat de cet acte; on entend par *expérience* l'observation active, c'est-à-dire, cette attention qui ne se borne pas à regarder les phénomènes passer, mais qui, allant au devant d'eux, va les provoquer, et, pour ainsi dire, les tourmenter de diverses manières, afin de les mieux reconnaître. Ces deux moyens sont préconisés comme des méthodes par excellence par la plupart des savans de nos jours. Toute la faveur dont a joui autrefois l'analyse de Condillac, a été reportée sur ces deux procédés. Jamais

moyens logiques ne furent autant et si exclusivement prônés. Enfin, on en a fait tant de bruit, on leur a fait honneur de tant de choses, on s'est si généralement et si sincèrement félicité sur l'infaillibilité de ces instrumens physiques, que le public étranger à la science s'est pris à y croire, et que les professeurs de philosophie eux-mêmes ont été entraînés. M. Cousin et ses élèves se sont fait gloire d'en avoir introduit l'usage en psychologie. En un mot, à entendre tout ce que l'on dit de ces procédés, il semblerait que l'observation et l'expérience ont été inventées dans ce siècle. Il ne faut pas cependant faire un effort considérable de mémoire pour se rappeler que l'on a observé de tout temps dans les sciences et dans la psychologie, et même pour se rappeler que les grandes observations et les grandes expériences étaient faites avant que nous ne fussions nés.

L'expérience et l'observation, comme l'analyse, ne sont rien de plus que des méthodes secondaires, dont l'usage est subordonné à celui d'une méthode supérieure dont il n'a pas été question encore, et que nous exposerons dans la seconde partie de notre traité de logique; nous voulons parler de la méthode d'invention. En un mot, pour exposer rigoureusement quelles sont les propriétés de l'expérience et de l'observation, ainsi que l'analyse, il suffit de dire que ce sont seulement des moyens de vérification.

Lorsqu'on les emploie à ce dernier usage, ils sont parfaits, c'est-à-dire, pleins de fécondité; lorsque, au contraire, on veut s'en servir comme de méthodes premières et suffisantes par elles seules à tout obtenir, il en résulte une stérilité complète. L'abus et l'usage exclusif de ces moyens ont eu, dans les temps modernes, des résultats aussi fâcheux que ceux produits, dans une époque antérieure, par l'abus et l'usage exclusif du syllogisme. Ainsi, maintenant, le terrain de certaines sciences est encombré d'observations, d'expériences de toutes sortes; c'est une espèce de chaos où les faits abondent, et où les conclusions manquent, et sont, le plus souvent, impossibles; car les contradictions y sont presque aussi nombreuses que les faits, et ne permettent guères d'affirmer avec assurance quelque chose.

Si la science était condamnée à ne se servir toujours que de l'expérience et de l'observation, jamais elle ne sortirait de cet excès de confusion; elle en serait accablée.

Il est facile de montrer pourquoi l'emploi exclusif de l'expérience et de l'observation a ces résultats fâcheux, et loin de les détruire, ne peut que les accroître.

D'abord, il faut remarquer que ces procédés ne sont point des méthodes premières. En effet, on ne voit quelque chose que lorsque l'on re-

garde, que lorsque l'on est attentif : on n'est attentif et l'on ne regarde, que lorsque l'on a un motif pour regarder et pour faire attention. Ainsi, avant d'observer, il faut posséder un motif qui nous porte à observer : à plus forte raison, lorsqu'il s'agit d'expérience, c'est-à-dire, lorsque l'on procède activement pour interroger la nature, il faut posséder un motif qui nous porte à expérimenter. Cela est si conforme à la vérité, que l'on peut affirmer d'une manière générale, que l'homme ne voit rien au delà de ce dont il est averti. Il est exactement vrai que les choses sont aperçues par nous, seulement lorsqu'il nous a été dit que nous devions les apercevoir. S'il en était autrement, il ne serait pas possible d'expliquer comment, pendant des milliers d'années, nos ancêtres n'ont pas vu mille causes et mille effets qui aujourd'hui n'échappent pas aux yeux les plus vulgaires; comment nous-mêmes, chaque jour, nous pouvons découvrir quelque chose de nouveau; comment, en un mot, nous ignorons tant de choses que nos enfans connaîtront, etc. Nos ancêtres n'ont pas vu ce que nous voyons, et nous-mêmes nous ne voyons pas ce que nos enfans verront, parce que nous n'avons pas les mêmes motifs d'observation et d'expérience que nos enfans et nos ancêtres.

Or, ceux qui proclament l'expérience et l'observation comme méthodes exclusives, ne sont

pas, à cause de cela, dépourvus de motifs scientifiques, mais ils ignorent seulement qu'ils en possèdent; ils ne savent pas quels sont ceux qui les guident : la plupart du temps même, ils se meuvent sous l'influence de plusieurs motifs scientifiques contradictoires, mais sans le savoir. Ils agissent donc en aveugles; ils vont ramassant et collectant toute espèce de choses, et forment en définitive un amas confus de faits disparates, au milieu desquels ils ne peuvent se retrouver.

N'y eût-il point même dans l'esprit des savans, et à leur insçu, diversité de motifs scientifiques, l'emploi exclusif de l'expérience et de l'observation n'en produirait pas moins des contradictions indestructibles, c'est-à-dire, un désordre inextricable. Supposons, en effet, que, sans hypothèse préliminaire, l'expérience soit portée sur un sujet, il arrivera que tantôt l'on obtiendra un résultat, tantôt un autre, précisément parce que l'on procédera d'une certaine manière, dans l'ignorance des relations de ce sujet avec toutes les circonstances collatérales. Ainsi, par exemple, dans ces derniers temps, on a voulu savoir quelles étaient les fonctions du cervelet; or, qu'ont prouvé les expériences? Les unes qu'il était l'organe de l'amour physique, les autres qu'il ne l'était pas; les unes qu'il était l'organe du mouvement, les autres qu'il ne l'était pas; les unes qu'il était l'organe de la sensibilité gé-

nérale, les autres qu'il ne servait à rien, puisqu'il manquait presque chez certains animaux très actifs et très salaces, etc. Voilà un cas, et nous pourrions en citer cent autres où l'emploi exclusif de l'expérience ou de l'observation, non seulement ne prouve rien, mais encore est impuissant à donner une solution assurée quelconque. Y a-t-il un sujet où l'on ait accumulé plus d'expériences et d'observations qu'en météorologie? Non, sans doute; et il n'y en a pas cependant où nous soyons plus ignorans en ce qui constitue essentiellement la connaissance d'un ordre de faits scientifiques, c'est-à-dire, dans l'art de la prévoyance.

Plusieurs savans reconnaissent les inconvéniens que nous venons de signaler, mais ils espèrent, en poursuivant leurs expériences, qu'un hasard heureux leur apportera la découverte ou la vue de quelque fait général dont l'intervention les tirera de l'embarras que leur cause tant de matériaux divers accumulés. Mais, pour être assuré de cette espérance, il faudrait, ce nous semble, commencer par démontrer que ce fait général existe, et ensuite qu'il peut être trouvé par les procédés dont ils se servent exclusivement.

Qu'entendent ces savans par un fait général? Certainement quelque chose que l'expérience ou l'observation puisse trouver, c'est-à-dire, quelque chose qui tombe sous les sens, et au contact

d'instrumens et de moyens matériels, c'est-à-dire, en définitive, une expérience générale ou une observation générale. Or, un fait de cette espèce n'existe pas ; il n'y a ni expérience générale, c'est-à-dire, universelle, ni observation générale ou universelle de possible, selon la manière dont ils l'entendent. Toutes les choses générales appartiennent au domaine des causes, c'est-à-dire, des principes dont la substance est invisible, intangible, et placée bien au delà de l'expérience et des instrumens de physique. On peut considérer les effets comme élémens d'une observation générale, mais à une condition : c'est que l'on reconnaisse l'existence de la cause invisible dont ces effets dépendent. On peut dire, jusqu'à un certain point, que l'attraction est un fait général ; mais cette attraction est une cause non seulement invisible, mais encore hypothétique, dont les effets seuls tombent sous les sens.

En définitive, l'expérience ou l'observation employées comme moyens exclusifs, ne peuvent atteindre que des faits aussi grands qu'elles-mêmes ou que leurs instrumens, c'est-à-dire, des faits particuliers et des détails.

Ainsi, on comprend facilement qu'ils ne peuvent avoir plus d'étendue, par rapport à la durée, que celle de l'attention de l'observateur ; par rapport à l'espace, que celle des moyens phy-

siques de celui-ci. Comment donc pourraient-ils découvrir un fait général comme celui qu'ils espèrent? On ne verra jamais plus que de petits faits, de petites successions phénoménales, tantôt concordantes, tantôt contradictoires.

Supposons cependant l'impossible, c'est-à-dire, que le fait général cherché apparaisse au jour; il reste une difficulté à résoudre, c'est de savoir pour quelle raison on le verrait. Quant à nous, nous ne doutons pas qu'il passât inaperçu, et nous nous motivons à notre tour sur des expériences, mais tellement répétées, que l'on ne pourra les récuser. Remarquons, en effet, que tous ces phénomènes sont dépendans d'une cause invisible, il est vrai, inexpérimentable, mais toujours la même. Cette cause est sous chaque expérience; c'est elle qui répond, par un effet, à toutes les tentatives. Or, nul expérimentateur ne l'a vue; bien plus, nul d'entre eux ne veut la voir, bien qu'il ne manque pas de gens pour la leur montrer.

Ainsi, l'usage exclusif de l'observation et de l'expérience, ne peut produire la découverte de ce fait général que l'on attend pour échapper au chaos que ces méthodes ont produit; et ce fait général se montrât-il, l'expérience et l'observation, réduites à elles seules, ne le verraient pas.

Différentes circonstances ont donné lieu à l'er-

reur que nous critiquons : la première est la situation même où se trouvent la plupart des spécialités de la science depuis cinquante ans ; la seconde est le matérialisme ; la troisième est la vanité. Ces deux dernières n'auraient cependant rien fait, si la première ne leur avait en quelque sorte ouvert la place.

Depuis cinquante ans, toutes les grandes hypothèses scientifiques ont été faites, et l'œuvre de la vérification est commencée et continue. Nous pourrions même remonter beaucoup plus haut pour fixer cette époque, car, à vrai dire, l'Académie des sciences de Paris n'a été créée que comme corps de savans vérificateurs. Or, quels sont les moyens de vérification dans la science ? l'observation et l'expérience. Depuis ce temps, donc, il ne se fait guère que des observations et des expériences, dans une direction et sur un terrain déterminé, pour chaque spécialité, par les hypothèses primordiales. Dans la route qui est ainsi donnée, la destinée de ces moyens est de produire à chaque instant des négations et des affirmations spéciales qui sont, chacune en particulier, des découvertes, c'est-à-dire, des choses nouvelles. Or, le savant spécial, qui s'est placé dans cette voie de vérification, non par réflexion, mais par imitation de ses maîtres, voyant qu'il acquiert quelque chose par le travail dont il s'agit, s'est laissé aller à attribuer au

moyen ce qui était le résultat de la direction dans laquelle il l'employait; il a cru qu'une chose nouvelle était toujours une découverte, ne réfléchissant pas que les choses utiles et qui concluent à une pratique avantageuse, sont seules des découvertes; il n'a pas même remarqué que, soit qu'une négation lui fût acquise, soit une affirmation, l'une et l'autre n'avaient de valeur, que parce qu'elles se rapportaient à un système général. Il n'a pas fait attention à ces choses; car, il ne savait pas qu'un système est une chose variable, dont la valeur est relative au but qu'on s'y propose.

Il faudrait faire l'histoire de la science moderne pour démontrer par les faits ce que nous venons d'expliquer. Quelque étrange que paraisse, de la part des savans spéciaux, cet oubli des points de départ et des généralités qui dominent leurs travaux, il est cependant réel. La plupart des hommes de nos jours en sont des exemples vivans : car, il faut le dire, sauf un très petit nombre d'exceptions et de spécialités, le grand nombre ne fait plus que varier des expériences cent fois faites, répéter des travaux achevés, rappeler une opinion passée, soit par ignorance, soit pour se donner un semblant d'originalité, et quelquefois piller sciemment de vieux livres peu connus. Leurs méthodes d'observation et d'expérience les condamnent, en effet, à vivre dans le cercle qu'ont tracé leurs maîtres.

Quelques savans, livrés à ce travail de vérification, ont trouvé des faits importans : trop raisonnables pour les attribuer au moyen dont nous nous occupons, et sachant fort bien qu'ils sont improductifs par eux-mêmes, tout en conservant la persuasion qu'en eux résidait toute la méthode, ils ont fait au hasard l'honneur de leurs découvertes. Or, le hasard ne pouvant être défini autrement qu'un concours de circonstances inconnues, il se trouvait, en définitive, qu'ils avouaient ignorer l'origine de leurs découvertes. Nous avons lu plus d'un ouvrage où était consigné un aveu de ce genre, et nous déclarons que nous avons toujours très facilement rencontré le secret de l'inconnue. Il nous a toujours suffi pour cela de rapporter le système d'expériences qui avait produit la découverte, à l'hypothèse qui commandait un pareil système de vérification. Nous avons toujours remarqué que l'auteur n'avait fait rien de plus que trouver ce qu'il cherchait souvent depuis long-temps. Certes, une telle observation n'est point du nombre de celles qu'on puisse appeler délicates et difficiles : aussi semblerait-il que l'auteur de la découverte eût dû en faire le premier la remarque. Mais rien ne l'avait averti ou prévenu qu'il fallût regarder à notre manière. Bien plus, souvent, soit le matérialisme, soit la vanité, lui fermaient les yeux. Le premier, par la théorie de la sensation, cause de

toute intelligence ; la seconde, en lui montrant qu'il y avait bien plus de gloire à recueillir quelque chose dans un système qui attribue tout au mérite personnel et à la sensibilité individuelle, que dans celui qui fait tout sortir de l'usage d'une méthode.

Dans ce travail d'observation et d'expérience, il s'est rencontré qu'il y avait des observations et des expériences contradictoires : les faits, au lieu d'être d'accord, se trouvaient donner des conséquences opposées. On a imaginé un moyen pour parer à cet inconvénient capital, et qui, d'ailleurs, ne laisse pas d'être fréquent. On a fait de la vérité une question de nombre ; on s'est dit qu'on devait croire à la réalité des faits dont le chiffre était le plus élevé. En médecine, on a donné à cela le nom de statistique ; et comme il se trouvait que la statistique ainsi comprise était le *criterium* de l'observation et de l'expérience, la statistique a été élevée au rang des méthodes. Il y a même des gens, aujourd'hui, qui l'appellent la méthode par excellence.

La science ou l'art qui fait maintenant le plus d'usage de la statistique, est la médecine. S'agit-il de savoir quel traitement est le plus avantageux dans tel cas, on fait des additions, on les compare, et l'on conclut en faveur de celui qui offre le plus fort total de guérisons vraies, fausses ou apparentes. La plupart de nos lecteurs trouve-

ront sans doute que cette manière de raisonner est absurde ; mais il faut le prouver aux gens qui l'emploient, et c'est ce que nous allons tâcher de faire.

Il y a long-temps qu'un grand observateur a dit qu'il ne fallait pas compter les observations, mais les peser. Quelles sont, en effet, les conditions dont la réunion est nécessaire pour constituer une bonne observation ou une bonne expérience? Elles sont au nombre de trois également importantes, également indispensables ! Il faut être certain de la probité de l'observateur, de son savoir et de son intelligence; enfin de son habileté ou de la finesse de son tact.

Ainsi lorsqu'on vous présentera une observation ou une expérience, vous devez demander d'abord si l'auteur est un homme probe, s'il n'a pas d'intérêt à vous tromper, et même à se tromper lui-même, s'il n'a pas été mu par quelque passion, etc. Nous pourrions citer mille cas où la présence de ces causes a troublé la vue des observateurs, et cinq cents cas où ils ont mal vu sciemment. Cette première épreuve capitale passée, demandez-vous ensuite si l'auteur avait un savoir suffisant, et l'intelligence de ce savoir ; car, celui qui ignore ou qui ne sait pas tirer parti de son savoir, peut croire voir ce qu'il ne voit pas. Nous ne serions nullement embarrassé pour citer des cas auxquels il ne manquait, pour être vrais, que d'être réellement ce que les observa-

teurs avaient vu. Ainsi, par exemple, tel médecin conclut de sa pratique que tel remède convient à telle maladie; or, il ne manque à la rigueur de l'observation, rien moins que le cas pathologique indiqué. Il se trouve que le médecin a pris une maladie pour une autre. Quant à la certitude qui se rapporte à l'habileté de l'observateur, tout le monde en aperçoit l'importance; car chacun sait qu'un même fait, vu par plusieurs personnes, est souvent rapporté d'autant de manières différentes. Cela tient en partie évidemment à ce que ces personnes n'étaient pas également habituées à étudier et à voir.

Enfin, en supposant toutes ces conditions réunies, cela ne suffit pas encore pour juger le fait. Il faut savoir de plus en vertu de quel système ou de quelle hypothèse l'observateur a opéré. En effet, ce système a pu constituer une prévention de telle sorte que certains faits aient été seulement remarqués, tandis que certains autres passaient inaperçus. Les observations qui sont incomplètes par cette cause, existent par milliers dans les annales de la science.

Supposons pour un moment que toutes les observations aient été élucidées par l'usage de tous les moyens de critique que nous venons d'indiquer, ce ne sera pas encore une raison de s'en servir pour faire de la statistique. Le nombre ne sera jamais un argument admissible pour infirmer

un fait contradictoire. En thèse générale, il faut admettre qu'il n'y a pas de contradiction dans la réalité des choses ; en sorte que, lorsque la contradiction est bien constatée, elle ne prouve jamais moins que ceci : c'est que la théorie que nous nous sommes faite, est fausse, et le plus souvent que cette théorie est d'un échelon trop inférieure pour comprendre toutes les choses dont il est question. Ainsi, les physiciens de nos jours qui croient que la chaleur interne du globe tient à l'existence d'un feu central, enseignaient, il y a quelques années, que cette chaleur croissait d'une manière qu'ils n'ont pas encore fixée, par x de profondeur. Comment prouvaient-ils ces assertions ? En énumérant des observations. Or, il s'en trouve de positivement contradictoires ; mais ils n'ont pas à cause de cela abandonné la théorie ; ils répondent seulement que les observations affirmatives sont plus nombreuses que les négatives. Cela est vrai sans doute, mais ce raisonnement ne détruit pas la contradiction. Or, selon nous, cette contradiction prouve que nos physiciens ne possèdent pas la vraie théorie, et qu'il leur faudrait s'élever à une généralité plus haute pour la trouver.

En définitive, les procédés dits de statistique ont en général l'inconvénient de prouver tout ce que l'on veut. Ils ne peuvent prendre, dans une question, jamais plus qu'un seul côté. Ils réduisent

sent à des questions de nombre, les questions les plus complexes, telles que celles de morale, de doctrine, de système. Ils manquent toujours la plupart des parties du sujet. Ainsi, dit-on, dans les naissances, celles des garçons dépassent celles des filles d'environ un seizième. Cela paraît vrai tant qu'on applique le calcul à des populations chrétiennes. Mais, si la loi du mariage était changée, il n'en serait plus de même. Dans l'état de polygamie, il naît plus de filles que de garçons. Prenons un autre exemple : on dit qu'il se perd annuellement tant de lettres à la poste. Cela est vrai, sans doute, mais en admettant que l'on ne perfectionne pas, soit l'instruction, soit les postes, etc. La statistique peut être utile dans quelques cas ; mais elle est par elle-même stérile, et ne peut servir en définitive que pour frapper les yeux d'un certain public par des argumens proportionnés à son intelligence. Nous traiterons au reste cette question plus au long, dans un instant, en nous occupant de la méthode des probabilités.

Il faut conclure. L'observation et l'expérience sont uniquement des moyens de vérification, dont la fécondité dépend, surtout, de l'hypothèse qui en a provoqué l'usage.

Il n'est d'ailleurs rien moins que facile de faire une expérience sur laquelle on puisse compter, d'abord, de manière à être certain de reproduire,

à l'aide du même moyen, des phénomènes identiques, et ensuite de faire une expérience dont on puisse assurément tirer des conclusions. Les expérimentateurs savent combien il en a coûté quelquefois à leur amour-propre, et à quelles accusations ils ont été soumis, pour avoir annoncé trop tôt que telle expérience produisait telle conséquence, ou que telle expérience prouvait telle opinion. Il leur est arrivé, maintes fois, de ne plus pouvoir reproduire les phénomènes qu'ils avaient cependant vus. Cet accident est très commun en physiologie. Il leur est arrivé aussi très souvent d'être obligés d'accepter une démonstration qui leur prouvait que les résultats annoncés, étaient le produit, non pas de leur expérience directement, mais de circonstances accidentelles ou concomitantes, et dont ils n'avaient pas tenu compte.

Quels résultats, en effet, nous donne l'expérience? Des phénomènes (1), selon l'expression très exacte usitée dans les sciences, c'est-à-dire des apparences. Or, lorsque l'expérience est portée sur un sujet très compliqué, comme un corps vivant, par exemple, il n'est point facile de reconnaître si le phénomène dépend directement de l'influence exercée sur le point d'élection, ou d'un concours d'actions diverses, parties de plu-

(1) Phénomène, du grec φαινειν, paraître.

sieurs autres points. Pour prouver ce que nous disons, il nous suffit de rappeler l'hésitation, l'incertitude qui règne encore sur les fonctions de certains nerfs, bien que très souvent on ait directement cherché à les déterminer.

Il faut donc, pour qu'une expérience soit bien faite, la porter successivement sur toutes les parties qui peuvent, même devant l'imagination la plus méticuleuse, prendre une part quelconque aux phénomènes dont on cherche le secret ou les rapports. Il faut porter son attention sur tous les corollaires, sur tous les correspondans de ce phénomène, les suivre en quelque sorte et les étudier. Il faut enfin tenir un compte très exact de toutes les circonstances qui peuvent apporter des variations dans ce qui est le sujet de l'expérience.

Il en est de même de l'attention que l'on doit porter dans une observation. Il faut d'abord en bien limiter l'objet, puis chercher toutes les diversités de milieux où elle peut se présenter, de manière à en connaître toutes les variétés, tous les aspects.

Les préceptes à donner sur ces sujets sont innombrables; mais il est une qualité de l'observateur ou de l'expérimentateur qui dispense de tout enseignement à cet égard, et qui lui fera trouver toujours les meilleurs moyens et le plus sûr mode, c'est sa probité et sa parfaite impar-

tialité. L'observateur, ainsi que l'expérimentateur, doivent procéder à leur œuvre, comme le juré à celle que la loi lui confie, sans haine, sans passion et sans crainte. Il doit oublier toute opinion préconçue, fût-ce la sienne propre. Il doit faire plus, il doit chercher à se démontrer que ce qu'il croyait la vérité, avant de commencer son travail, est une erreur, et s'attacher surtout à le prouver. Lorsqu'on procède avec de pareils sentimens, on n'a pas besoin de règles préliminaires; il est certain que l'on fera un bon travail.

Nous terminerons ce paragraphe par la citation de quelques axiômes de Descartes que Port-Royal a insérés dans son chapitre de l'analyse, et qui nous paraissent parfaitement à leur place en ce lieu.

« 1° Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle; c'est-à-dire, éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et ne comprendre rien de plus en ses jugemens que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute. »

« 2° Diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les résoudre. »

« 3° Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus

aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, en supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. »

« 4° Faire partout des dénombremens si entiers et des revues si générales qu'on se puisse assurer de ne rien omettre. »

Il est vrai, dit Port-Royal, qu'il y a beaucoup de difficulté à se servir de ces règles ; mais il est toujours avantageux de les avoir dans l'esprit, et de les garder autant que l'on peut, lorsqu'on veut trouver la vérité par la voie de la raison, et autant que notre esprit est capable de la connaître.

§ XVII. — DU CALCUL DES PROBABILITÉS.

Depuis les travaux de Laplace, le calcul des probabilités jouit d'une grande faveur parmi les mathématiciens. Non seulement il est compté parmi les plus heureuses applications de l'analyse mathématique, mais encore il présente, au dire des géomètres, des résultats d'une utilité générale, et il se lie assez étroitement à la science du raisonnement, pour devoir être considéré comme un supplément indispensable de la logique. Dans le principe, les applications en étaient restreintes à un petit nombre de problèmes plus

curieux qu'intéressans. Successivement on en a agrandi le domaine. Les savans du siècle dernier l'ont employé dans les questions les plus diverses. On imaginerait difficilement de quelle nouvelle extension il est encore susceptible, car maintenant on dit et on imprime qu'il peut être employé dans tous les sujets, qu'il peut atteindre les phénomènes moraux tout aussi bien que les faits physiques. Il ne reste plus qu'à y soumettre directement les décisions de la volonté humaine. Rien ne prouve que cette tentative ne sera pas faite un jour. Vienne un second Laplace, et il n'y aura pas de méthode plus universelle que celle du calcul des probabilités. Il faut le dire, les savans n'ont pas tous la même confiance dans la puissance et la fécondité du calcul des probabilités; ils n'approuvent pas tous également les applications qu'on en a faites. M. Auguste Comte qui, plus que tous les autres, préconise l'excellence de la méthode mathématique, est bien loin d'être le partisan décidé du calcul des probabilités; on voit clairement, par ce qu'il en a dit et par ce qu'il n'en a pas dit (1), qu'il n'y reconnaît pas le caractère de rigueur, ou, pour parler son langage, le caractère de positivisme qu'il signale avec tant de complaisance dans toutes les branches des mathématiques. Mais s'il y a

(1) Cours de philosophie positive.

quelques incrédules, il se trouve aussi des hommes d'une foi assez robuste pour affirmer « que « le calcul des probabilités nous fait connaître « *d'une manière précise*, dans chaque question « d'éventualité ou de doute, la raison que nous « avons de croire que tel événement est arrivé « ou que telle chose est vraie (1). »

Au premier coup d'œil, on s'explique difficilement cette rapide et prodigieuse fortune du calcul des probabilités. Elle n'est pas naturelle. Pour la faire comprendre, il est nécessaire de savoir en quelles mains il est devenu subitement un si merveilleux instrument.

Un homme du monde, le chevalier de Méré, proposa un jour à Pascal une question sur les jeux de hasard; il s'agissait simplement de déterminer de quelle manière l'enjeu devait être partagé entre deux joueurs qui suspendaient leur partie, lorsqu'ils n'avaient pas marqué le même nombre de points. Telle fut l'origine du calcul des probabilités. A peine l'attention des géomètres fut-elle attirée sur ce nouveau genre de problèmes, que Pascal et Fermat s'occupèrent concurremment de donner des méthodes pour les traiter par le calcul.

Huyghens, dans son petit traité : *de Ratioci-*

(1) Poisson. Recherches sur la probabilité des jugemens en matière criminelle et en matière civile, p. 35.

niis in ludo aleæ, résolut des questions analogues. Jacques Bernouilli appliqua sa théorie générale des combinaisons et des suites à plusieurs problèmes relatifs aux jeux de hasard ; il trouva (1), après vingt années de méditations, le fameux théorème qui porte son nom ; théorème qui, étendu et généralisé, fut employé pour reconnaître par les observations les lois et les causes des phénomènes. En général, les géomètres du dix-septième siècle qui se sont occupés du calcul des probabilités, ne le considérèrent que comme un moyen plus ou moins ingénieux de répondre à quelques questions de détail, et principalement à celles qui concernaient les jeux de hasard ; ils le soumirent à plusieurs restrictions, et il ne leur vint probablement jamais en pensée de l'étendre au delà de certaines limites.

Ce ne fut qu'au dix-huitième siècle qu'on essaya de calculer la probabilité des événemens les plus divers, lors même que la volonté humaine était au nombre des causes influentes. Condorcet, le premier, chercha à déterminer la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. Il entreprit ces recherches à la demande de Turgot, et il en publia le résultat dans un ouvrage intitulé : *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à*

(1) Ars conjectandi.

la pluralité des voix. Il reconnut l'impossibilité d'éviter l'erreur. Suivant lui, la chance d'être condamné injustement pouvait être comparée à celle d'un danger assez peu probable pour que nous ne cherchions pas à nous y soustraire, dans les habitudes ordinaires de la vie. Il disait que la société avait bien le droit d'exiger, pour sa propre sûreté, que l'un de ses membres fût exposé à un péril dont la chance est comme indifférente. C'est sans doute aussi à la suite de calculs fort savans qu'il reconnut toute l'incertitude des chances de l'avenir, et qu'il fut amené à affirmer en thèse générale, au sein de la Convention, cette conclusion anti-sociale : que l'on ne devait jamais sacrifier le bonheur des générations présentes au bien-être et à l'intérêt des générations futures.

Vint ensuite Laplace. Il présenta dans ses ouvrages des applications du calcul des probabilités à des problèmes de tous les ordres. Il soumit au calcul des chances, aussi bien les questions sur lesquelles l'analyse mathématique ne saurait avoir aucune prise, que celles qui sont du ressort de cette science. Il parvint ainsi à des solutions de deux ordres différens ; les unes et les autres lui parurent également certaines, également dignes de toute l'attention des savans. Il formula nettement les principes sur lesquels il faisait reposer le calcul des probabilités ; et, comme il ne doutait pas qu'on pût l'appliquer à toutes les ques-

tions imaginables, il fit tous ses efforts pour l'élever jusqu'à la rigueur d'une science véritable. En 1795, il donna aux écoles normales une leçon sur les probabilités; il publia ensuite son grand ouvrage de la *Théorie analytique des probabilités*. Enfin, dans son *Essai philosophique sur les probabilités*, il présenta les principes et les résultats de cette théorie.

L'affirmation que Laplace exprime au commencement de cet ouvrage fait pressentir quelle latitude il donnera à ses recherches; en même temps elle donne une idée précise de la plus haute généralité philosophique à laquelle se soit élevé ce géomètre. « A parler en rigueur, dit-il, « presque toutes nos connaissances ne sont que « probables, et dans le petit nombre des choses « que nous pouvons savoir avec certitude, dans « les sciences mathématiques elles-mêmes, les « principaux moyens de parvenir à la vérité, « l'induction et l'analogie, se fondent sur des pro- « babilités, en sorte que le système entier des « connaissances humaines se rattache à la théo- « rie des probabilités (1). »

En quoi consiste donc la probabilité d'un événement?

« Tous les événemens, quelque petits qu'ils « soient, sont des suites nécessaires des gran-

(1) Essai philosophique, p. 1 et 2.

« des lois de la nature. Si une intelligence « était assez vaste pour connaître toutes les for- « ces dont la nature est animée, et la situation « respective des êtres qui la composent; en sou- « mettant ces données à l'analyse, elle pourrait « prévoir les mouvemens des plus grands corps « et ceux du plus léger atome. L'homme ne peut « arriver à cette connaissance générale; et quand « il parle de *causes finales* ou de *hasard*, il ne « fait qu'exprimer par ces mots l'ignorance où il « est des causes véritables. Ce qu'il nomme *pro-* « *babilité* est relatif en partie à cette ignorance, « en partie aux connaissances qu'il possède. « Cette probabilité est susceptible de plus ou de « moins, et peut être évaluée numériquement. « En général, quand plusieurs cas, *tous égale-* « *ment possibles*, concourent, les uns à favori- « ser, les autres à exclure l'existence d'un cer- « tain événement, la probabilité que cet événe- « ment arrivera, s'estime par le rapport qui « existe entre le nombre des cas favorables à « l'arrivée de l'événement, et le nombre de tous « les cas possibles (*) (1). »

Il faut bien remarquer que cette définition et

(*) Essai philosophique, p. 4 et 7.

(1) Cette citation n'est pas tout-à-fait textuelle; les différentes parties en sont séparées dans l'ouvrage de Laplace par des développemens que nous avons omis pour ne présenter que la substance de son exposition.

cette expression numérique de la probalité supposent *également possibles* tous les cas, et ceux qui favorisent, et ceux qui excluent l'existence de l'événement. Quand ils ne sont pas également possibles, il faut en évaluer les possibilités respectives. Or, il arrive souvent que ces cas dépendent de plusieurs causes de nature différente. Comment comparer ces causes, et en apprécier exactement l'influence relative (1)?

La probabilité d'un événement ayant été déduite des connaissances qu'on possède sur les causes dont il dépend, on se propose de résoudre la question inverse : remonter des événemens aux causes probables, et évaluer, autant que possible, l'importance de chacune de ces causes. Voici quel est le principe général de solution : lorsqu'un événement peut être attribué à différentes causes, chacune d'elles est indiquée avec d'autant plus de vraisemblance, que son existence supposée donne plus de probabilité à l'existence de l'événement considéré.

(1) Il faut encore remarquer que pour établir la formule qui exprime la probabilité d'un événement en fonction du nombre des cas qui en favorisent l'arrivée et du nombre de tous les cas possibles, les auteurs prennent et sont obligés de prendre un exemple matériel. Ils supposent placées dans une urne des boules égales et de couleur différente; puis ils calculent, au moyen des nombres connus des boules de chaque couleur, la probabilité qu'il y a d'amener une boule d'une couleur désignée, en tirant au hasard.

Ainsi, les deux questions principales qui font l'objet du calcul des probabilités sont celles-ci :

1° Évaluer numériquement, au milieu des causes variables et inconnues qui rendent incertaine la marche des événemens et que l'on comprend sous le nom de *hasard*, évaluer la probabilité que peuvent avoir les hommes en faveur de telle ou telle marche particulière de ces événemens, ou bien d'autres événemens composés des premiers; cette probabilité dépend seulement des connaissances qu'on possède sur l'événement.

2° Les événemens étant observés, ainsi que les circonstances diverses dont ils sont accompagnés, en inférer les causes auxquelles on peut les attribuer avec le plus de vraisemblance, et calculer la probabilité des événemens futurs.

Pour répondre à ces questions générales, les analystes se sont servis de principes fort étendus. Comme ces principes ne sont au fond que le théorème de Jacques Bernouilli présenté sous une autre forme, ou plutôt avec une généralité que cet auteur ne lui a jamais donnée, il convient d'énoncer d'abord ce théorème célèbre :

1° Quand deux événemens différens, tous deux possibles, mais inégalement probables, se réitèrent plusieurs fois, et que, pendant toute la série des répétitions, *les chances de ces événemens restent les mêmes*, on voit naître une régu-

larité frappante dans le partage qui s'établit entre les événemens de la première espèce et les événemens de la seconde; 2° à mesure que ces événemens se multiplient, ils tendent de plus en plus à se partager dans le rapport de leurs probabilités simples; 3° enfin, quand la série des événemens augmente indéfiniment, la probabilité de ce dernier partage s'approche indéfiniment de la certitude.

Disons de suite que la démonstration donnée de ce théorème par J. Bernouilli lui-même, suppose essentiellement que les chances respectives des événemens observés se maintiennent constamment les mêmes pendant toute la durée des répétitions. Aussi ce théorème n'est pas, sous cette forme, applicable aux questions relatives à la répétition des événemens dont les chances ne sont pas constantes ou régulièrement variables, par exemple, aux événemens de l'ordre moral, et encore à certains phénomènes physiques. Il a donné lieu à deux autres théorèmes, dont nous empruntons l'énoncé à l'ouvrage de Laplace (1) : « Les rapports des effets de la nature sont, à fort « peu près, constans, quand ces effets sont consi- « dérés en grand nombre. » — « Dans une série « d'événemens, indéfiniment prolongée, l'action « des causes régulières et constantes doit l'em-

(1) Essai philosoph., p. 76.

« porter à la longue sur celle des causes irrégu-
« lières. »

Laplace n'excepte pas de cette dernière loi les effets dus aux causes morales : « Ainsi, dit-il, « des chances favorables et nombreuses étant « constamment attachées à l'observation des « principes éternels de raison, de justice et d'hu- « manité, qui fondent et maintiennent les socié- « tés, il y a grand avantage à se conformer à ces « principes, et de graves inconvéniens à s'en « écarter (1)... Pareillement, au milieu des cau- « ses variables qui étendent ou qui resserrent les « divers états ; les limites naturelles, en agissant « comme causes constantes, doivent finir par « prévaloir. Il importe donc à la stabilité comme « au bonheur des empires, de ne pas les étendre « au delà de ces limites dans lesquelles ils sont « ramenés sans cesse par l'action de ces causes... « Quelquefois on attribue les effets inévitables de « ces causes à des circonstances accidentelles qui « n'ont fait que développer leur action (2). »

Quelques pages après, Laplace ajoute : « On « peut étendre ces résultats à toutes les combi- « naisons de la nature, dans lesquelles les forces « constantes dont leurs élémens sont animés, « établissent des modes réguliers d'action, pro-

(1) Essai philosoph., p. 77.
(2) *Ibid.*, p. 78.

« pres à faire éclore, du sein même du chaos, des « systèmes régis par des lois admirables (1). »

Ce dernier passage est formel, il ne laisse aucun doute sur la vraie pensée de Laplace. Elle est comprise tout entière dans les deux affirmations suivantes :

1° Il existe dans la nature une somme déterminée de forces; cette somme est invariable. 2° L'existence du monde, tel qu'il est aujourd'hui, celle des lois qui le gouvernent, ne sont que le résultat de l'action prépondérante des forces constantes distribuées dans la nature. Le résultat fut produit lorsque, après un temps suffisamment long, ces forces eurent dominé toutes les autres (2). La considération d'une

(1) Essai philosoph., p. 89 et 90.

(2) Il n'y a rien dans l'ouvrage de Laplace qui rappelle l'idée d'une cause intelligente et libre, gouvernant et conservant, après avoir créé. Laplace s'explique d'une manière satisfaisante seulement pour lui, l'ordre phénoménal actuel, en le considérant comme une des combinaisons, possibles à la longue, des forces de la nature.

La constance de certains phénomènes, au milieu des causes irrégulières qui peuvent en troubler sans cesse la marche, parut à quelques savans déposer en faveur de l'existence d'un être providentiel. Laplace rejette cette preuve. « Elle est, dit-il, un nouvel exemple de l'abus « qu'on a fait si souvent des causes finales qui dispa- « raissent toujours par un examen approfondi des ques- « tions, lorsqu'on a les données nécessaires pour les

activité spontanée et libre étant ainsi exclue de la cosmogonie, ce n'était pas encore assez pour Laplace ; il lui restait à étendre cette exclusion aux phénomènes humains. C'est ce qu'il a fait avec une incroyable assurance dans les réflexions qu'il a présentées sur les lois du monde intellectuel, ou, comme il dit, sur les lois du *sensorium*.

« Aux limites de la physiologie visible, com-
« mence une autre physiologie, désignée sous le
« nom de psychologie, et qui n'est sans doute
« qu'une continuation de la première. Les nerfs
« dont les filamens se perdent dans la substance
« médullaire du cerveau y propagent les impres-
« sions qu'ils reçoivent des objets extérieurs, et
« ils y laissent des impressions permanentes qui
« modifient d'une manière inconnue le *sensorium*
« ou siége de la sensation et de la pensée. Ces
« modifications peuvent être aperçues par le
« sens interne ; en appliquant à ces observations
« la méthode dont on fait usage pour celles des
« sens externes, on pourra porter dans la théo-
« rie de l'entendement humain la même exacti-
« tude que dans les autres branches de la philo-
« sophie naturelle (1). »

« résoudre. La constance dont il s'agit est un résultat des
« causes régulières qui l'emportent sur les anomalies dues
« au hasard (b). »

(1) Essai philosoph., p. 219 et 220.

(b) *Ibid.*, p. 87.

« On peut prendre une juste idée de plusieurs « rapports généraux des phénomènes humains, « en les comparant à des phénomènes semblables que nous présente la nature inorganique; « par exemple, la sympathie, c'est-à-dire cette « tendance que les êtres, semblablement organisés, ont à se mettre en harmonie les uns avec « les autres, se conçoit en comparant deux êtres « quelconques sur lesquels elle agit, à deux « montres dont la marche est très peu différente « et qui finissent par avoir exactement la même « marche, si elles sont placées sur le même support (1).

« Les vibrations du sensorium doivent être, « comme tous les mouvemens, assujéties aux « lois de la dynamique. Elles se superposent les « unes aux autres, comme on voit les ondulations des fluides se mêler sans se confondre. « Elles se communiquent aux individus, comme « les vibrations d'un corps sonore aux corps qui « l'environnent. Les idées complexes se forment « de leurs idées simples, comme le flux de la « mer se compose des flux partiels que produisent « le soleil et la lune. L'hésitation entre des motifs opposés est un équilibre de forces égales. « Une attention forte et continue épuise le senso-

(1) Essai philosoph., p. 221.

« rium, comme une longue suite de commotions « épuise une pile voltaïque ([a]) (1). »

Nous laissons à penser ce que peut être une théorie des facultés de l'entendement qui se fonde sur de semblables comparaisons, et qui les accepte, non comme de simples figures de langage, mais comme des identités ([b]) (2).

Doit-on s'étonner, après cela, que la formule

([a]) Essai philosoph., p. 248.

(1) Ces citations ne sont pas toujours entièrement conformes à la lettre. Mais si elles en diffèrent un peu, elles n'altèrent en rien les idées de Laplace.

([b]) *Ibid.*, p. 249.

(2) Laplace dit quelque part : « Nous connaissons bien « par l'expérience du passé les inconvéniens que présen- « tent les usages auxquels nous sommes depuis long-temps « pliés ; mais nous ignorons quelle est l'étendue des maux « que leur changement peut produire. Dans cette igno- « rance, la théorie des probabilités prescrit d'éviter tout « changement ([a]). »

C'est donc faire acte de prudence que de rester dans l'immobilité. Heureusement pour l'humanité, ceux qui ont médité et accompli les plus utiles réformes ne connaissaient point le calcul des probabilités. Les hommes ne renonceront jamais au désir de modifier leurs institutions, à l'espérance de les perfectionner ; ils ne se condamneront jamais à l'immobilité qui est la mort ; mais s'ils sont assez heureusement inspirés pour repousser les doctrines propres seulement à enfanter des maux, la théorie psychologique de Laplace excitera toujours leurs répugnances.

([a]) Essai philosoph., p. 137.

par laquelle Laplace exprime la chance de l'erreur d'un jugement, ne renferme rien qui soit relatif à la qualité des juges, à leur moralité, ni même aux connaissances plus ou moins étendues qu'ils possèdent sur la cause qui leur a été déférée, mais qu'elle dépende uniquement du nombre des juges et de la majorité à laquelle le jugement est prononcé? Est-ce là le cas de dire avec cet auteur « *que le calcul des probabilités n'est au fond que le bon sens réduit en formules?* »

Ces résultats, si fort en opposition avec les idées générales, ne sont plus admis aujourd'hui par tous les mathématiciens; des doutes bien fondés se sont élevés sur l'exactitude qu'on devait en attendre. M. Poisson les a rejetés, et parce qu'ils menaient eux-mêmes à des conséquences inadmissibles, et parce qu'ils reposent sur une hypothèse qu'on ne peut justifier *à priori*. Ces moyens avaient popularisé l'opinion que l'analyse mathématique n'est point applicable aux questions de l'ordre moral. M. Poisson a réclamé contre ce *préjugé partagé par de bons esprits*, tout en signalant les erreurs dont était entachée la solution de Laplace. Il pense que toutes les questions, morales ou physiques, peuvent être traitées également par le calcul des probabilités, pourvu que, dans chaque question particulière, on connaisse par l'observation les données numériques nécessaires aux applications de ce calcul.

Il s'appuie sur une loi dont l'universalité lui paraît parfaitement établie; cette loi est celle des *grands nombres*. Voici en quoi elle consiste :

Formule de M. Poisson. — Si des événemens d'une même nature sont subordonnés à plusieurs causes, les unes constantes, les autres irrégulières et variables, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, si l'on observe une série très étendue de ces événemens, on trouvera qu'il existe un rapport sensiblement constant entre les nombres de ces événemens divers. Cette loi n'est qu'une très large extension, une généralisation du théorème de J. Bernouilli.

Suivant M. Poisson, la généralité de la loi des grands nombres n'est limitée par aucune restriction. Elle s'observe dans les événemens matériels que nous attribuons au hasard et dans ceux qui dépendent à la fois de causes connues et de causes dont les effets varient irrégulièrement. Enfin, on la retrouve même dans l'ordre moral. Par exemple, pendant la durée d'un certain système législatif, le rapport du nombre des condamnés au nombre des accusés ne varie pas sensiblement.

L'expression du rapport dont il est question dans la loi des grands nombres, ne peut être fournie que par l'observation d'une très grande quantité d'événemens, et change avec l'espèce des événemens.

Il peut arriver qu'en la déterminant plusieurs fois par des expériences nombreuses, faites à de longs intervalles, on reconnaisse qu'elle a notablement varié d'une époque à l'autre, et qu'on soit porté à attribuer ces irrégularités à des changemens survenus dans les causes générales ; dans ce cas, le calcul seul apprendra si l'on est bien fondé à faire cette supposition (1).

D'après ce qui précède, on voit que les théoriciens admettent que les probabilités varient lorsque varient les causes dont le calcul apprécie les effets; la certitude de ce calcul est donc, de leur aveu, fondée uniquement sur cela que des causes diverses agissant avec des forces inégales, produiront, dans un temps donné, des effets qui présenteront, les uns à l'égard des autres quant à la fréquence et à l'énergie, la différence de rapport qui existe entre les causes. Ce principe n'est rien de plus qu'un raisonnement; rien de plus qu'un syllogisme dont la certitude repose tout entière sur la logique du langage.

La certitude du calcul des probabilités ne gît donc pas, comme on s'est plu à le dire et surtout à le croire, sur sa propre vertu, ou sur ce calcul lui-même; elle repose uniquement sur un

(1) Nous devons cette notice à la complaisance de l'un de nos amis, M. Carteron, ancien élève de l'École polytechnique.

raisonnement, ou, en d'autres termes, elle n'a rien au delà de celle que possède le raisonnement lui-même.

Mais, le calcul des probabilités présente plusieurs causes d'incertitude que n'offre point le raisonnement ou au moins que celui-ci offre à un moindre degré. Pour apprécier ces chances d'erreur il faut examiner ce qui arrive chaque fois que l'on emploie ce calcul.

Il faut d'abord, en un sujet donné, connaître tous les effets sur lesquels on doit calculer, sans en excepter un seul, car, si l'on en passait un sous silence, le calcul serait nécessairement faux. En outre, pour bien apprécier les effets, pour prévoir jusqu'à un certain point la durée du rapport inconnu que l'on va chercher, et qui cependant existe, il est nécessaire de n'être pas complétement ignorant sur la valeur des causes, sur leurs chances de croissance ou de décroissance relative ; car si l'on ignorait ces choses, à quoi servirait le calcul? A prouver que ce qui existait, existait, que ce qui existe, existe! Ce serait un travail puéril ; car il serait sans résultat, sans prévoyance ou probabilité pour l'avenir, et partant sans conséquence pratique.

Il faut donc non seulement avoir exactement nombré les effets et les rapports de fréquence qu'offrent ces effets, mais encore en savoir assez sur la durée ou la constance des causes pour être

assuré que ce que l'on a vu hier, on le verra demain. Autrement, répétons-le, point de prévoyance, point de probabilité. Cependant les mathématiciens, tout en convenant implicitement de ces conditions d'exactitude, persistent à appliquer le calcul seulement aux relations que présentent les effets. Ils posent ici, comme axiômes, que les effets ne sont constans que sous l'influence d'un système de causes constantes, et là ils affirment qu'en calculant un grand nombre d'effets, cela suffit pour donner une probabilité sur la constante. Or, évidemment, si notre raisonnement est juste, il y a contradiction entre les deux assertions; car, ou l'on sait que les causes sont fixes, et alors on est assuré de la constance du rapport entre les effets, le calcul donne une probabilité; ou l'on est ignorant sur les causes, et alors on est également ignorant sur la constance des effets, et le calcul n'offre aucune probabilité.

Or, pour distinguer une cause régulière et constante d'une cause irrégulière ou agissant par moment, pour distinguer une cause dont la force est croissante, d'une autre dont l'énergie est décroissante, on possède, dans les sciences naturelles, et surtout dans les sciences sociales, des moyens meilleurs et plus simples que celui qui nous est offert dans le calcul des probabilités. On peut se fonder, pour établir cette sorte

de jugement, sur plusieurs espèces de comparaisons, sur plusieurs sortes de raisonnement; on peut tenir compte, non seulement des effets, mais des relations que les causes dont il s'agit ont avec plusieurs autres espèces de causes, de celles qu'elles présentent comme causes secondes, avec des causes premières, etc. On peut en un mot multiplier et varier les raisonnemens et les observations; on peut souvent même expérimenter. Tandis que le calcul des probabilités n'est jamais fondé que sur un seul raisonnement.

Ajoutons que le calcul est une spécialité usuelle seulement pour quelques uns, tandis que le raisonnement est intelligible à tous. Cette remarque dernière ne doit pas être considérée comme étant de peu de valeur. Il y a, dans l'établissement du calcul des probabilités, de nombreuses chances d'erreur, et c'est une chose grave que ce calcul soit tellement difficile, que de telles chances existant, il y ait si peu d'hommes en état de relever les erreurs qui sont possibles. Or, pour nous servir d'un argument tiré du sujet même, moins les vérificateurs, à l'égard d'une solution quelconque, sont nombreux, plus il y a de chances pour que la vérification ne soit pas faite, et que l'erreur reste. Mais quelles sont ces chances d'erreur que présente le calcul? Elles se trouvent dans le travail même par lequel on établit le calcul dans chaque cas par-

ticulier. En effet, c'est toujours par le raisonnement que l'on procède en mathématiques à la pose d'un problème. Cette espèce de raisonnement est d'autant plus difficile qu'il faut réduire en équation des élémens plus nombreux ; il n'est personne, parmi ceux qui ont fait quelque étude des mathématiques, qui ne sache combien il faut de précision et de délicatesse pour bien poser le rapport qui existe entre les diverses valeurs sur lesquelles on doit opérer ; il n'est personne qui ne sache que la difficulté ne réside pas dans le fait de calculer, mais au contraire dans le fait d'en fixer le point de départ. Il y a donc ici une occasion très considérable d'erreur, et cela est si vrai que chaque jour on rectifie les calculs des mathématiciens les plus fameux, et que l'on constate que leurs fautes viennent toujours d'une question mal ou incomplétement posée. Que serait-ce donc si l'on venait à vouloir traiter des choses sociales, physiologiques ou médicales, c'est-à-dire de sujets un million de fois plus compliqués et plus mobiles que la science astronomique? Aussi est-ce, dans les questions morales, un fait très grave, un fait qui seul suffit pour faire exclure le calcul, que celui-ci soit une spécialité intelligible seulement par des gens dont la capacité est de bien posséder cette espèce de langue, et peut sans doute être très grande sous

ce rapport, mais très faible, ou même nulle en toute autre espèce de question.

En résumé, le calcul est fondé sur un raisonnement relatif au rapport qui existe entre les effets produits par plusieurs causes d'intensité différentes, et on l'a appliqué jusqu'à ce jour, en négligeant presque constamment l'un des élémens du raisonnement, celui qui regarde les causes. Aussi, disons-le en passant, on s'est trompé un grand nombre de fois. Or, lorsque l'on ne tient pas compte de l'état des causes, le calcul n'offre aucune espèce de probabilité; lorsqu'au contraire on tient compte des causes en même temps que des effets, le calcul, en toute question qui n'est pas positivement numérique par nature, le calcul est un moyen moins sûr, moins vérifiable que le simple raisonnement. A cause de cela, nous jugerons du calcul des probabilités exactement comme nous avons jugé de la statistique; c'est un moyen approprié à donner certaines démonstrations à certaines intelligences et rien de plus. Et la valeur de la démonstration, en ces deux cas, n'est point fondée sur le calcul lui-même, mais sur les raisonnemens qui ont servi de point de départ; ce sont ces raisonnemens seuls que le logicien doit consulter pour apprécier l'opération tout entière.

La *statistique* est un moyen complétement différent du calcul des probabilités. C'est par l'effet d'un degré d'ignorance incompréhensible que l'on a confondu, dans ces derniers temps, ces deux moyens. Le premier peut servir d'élément au second ; mais il en diffère en tous points. La statistique diffère du calcul des probabilités, comme une simple affirmation diffère d'un raisonnement compliqué. En effet, on ne s'est proposé dans la statistique rien de plus que de fixer l'état de certains faits de nature à être exprimés en chiffres; de ce point de vue il est très facile d'apprécier les conditions d'une bonne statistique.

1° Elle ne peut d'abord être appliquée qu'aux choses dont chacune forme une unité, bien nette, bien positive, bien séparée et bien limitée, en un mot une unité du genre numérique.

2° Chaque unité doit être prise dans une seule acception et la même pour toutes.

3° La conséquence que l'on déduit d'une accumulation d'unités, ne doit jamais être autre que celle même du nombre de ces unités, c'est-à-dire, ne doit jamais aller au delà d'exprimer que telles unités sont en tel nombre.

Si, par exemple, comme on le fait aujourd'hui, en médecine, on venait à dire : on a saigné tel nombre d'hommes, on a donné l'émétique à tel autre nombre, tous affectés de péripneumonie ; parmi les premiers, tant sont morts; parmi les

seconds, tant ont guéri ; et que, comparant les nombres, on voulût tirer une conclusion quant au meilleur traitement, on ferait un raisonnement faux, on ferait de la fausse statistique. En effet, les hommes affectés de péripneumonie ne sont pas des unités identiques ; ces hommes ne se ressemblent pas quant à la résistance à la maladie, quant à la réceptivité du remède ; ils n'ont pas la même constitution, le même âge, la même force, le même moral, la même susceptibilité ; ils n'ont pas des maladies également intenses ; les circonstances de température, d'habitation, de soins, etc., ne sont point semblables. Ce ne sont donc pas, nous le répétons des unités identiques, et, à cause de cela, établir des chiffres sur un pareil sujet, c'est non seulement fausser la statistique et mal raisonner, c'est faire une mauvaise action.

4° Enfin, le dénombrement doit être complet, de telle manière qu'aucune unité, appartenant à l'espèce, ne soit négligée.

C'est de l'omission volontaire ou involontaire de cette règle, que ressortent la plupart des erreurs que la statistique a fait commettre. Celle-ci est, en effet, instituée ordinairement pour faire connaître l'état exact de certains ordres de faits, par exemple, de phénomènes sociaux : la mortalité, le commerce, la richesse publique, etc. Or, il ne suffit pas de faire entrer dans l'énumération

seulement des unités parfaites et bien définies, il faut encore faire entrer toutes les espèces d'unités qui se rapportent à la question, autrement on ne possédera point des élémens de comparaison justes et véritables. On produira une confusison, et par suite des comparaisons fausses.

Aussi est-il vrai de dire que la statistique peut servir à prouver tout ce que l'on veut. En effet : 1° on peut laisser complétement de côté une espèce entière d'unités ; 2° on peut passer sous silence le moyen par lequel on a déterminé les espèces d'unités qui devaient faire partie d'un tableau de statistique. Cette dernière indication doit être donnée en tête du tableau, en même temps que l'on pose la question par laquelle on décide quelle espèce de comparaison l'on se propose d'établir. Or, en beaucoup de cas, on peut formuler cette question de telle manière qu'il n'y ait que certaines espèces d'unités qui soient indiquées comme devant faire partie du tableau. Ainsi, je suppose ce cas : on voulait prouver qu'il y avait en France un grand nombre de propriétaires fonciers. On énuméra les cotes des contributions directes, et l'on montra qu'il y avait plus de dix millions de cotes. Il est très vrai que tous ceux qui paient les contributions directes sont propriétaires, mais on ne nous disait pas qu'il y avait des gens qui payaient dix, vingt et trente cotes, ce qui eût réduit con-

sidérablement ce grand nombre de propriétaires fonciers. Ainsi, on trompait ses lecteurs, en prenant une espèce d'unité pour une autre. Nous terminerons donc par une dernière règle sur l'art de former une statistique.

5° Il faut, en tête du tableau que l'on dresse, donner les définitions des unités et des espèces d'unités dont on se servira. Il faut de plus démontrer par des raisonnemens et des preuves que ces définitions sont exactes.

§ XVIII. — DES CATÉGORIES D'ARISTOTE.

Aristote emprunta ce mot au barreau où il était en usage pour exprimer ce que nous appelerions aujourd'hui *les moyens de la cause* (1). Par catégories, Aristote entend les espèces les plus générales de ce qui est signifié par un mot simple, soit des modes de la pensée, soit des modes d'existence (2). Il en compte dix.

(1) Κατηγορία de Κατηγορέω, j'expose, je montre, j'indique. Κατηγορεῖν dans l'usage vulgaire signifiait ἀγορεύειν κατά τινος, parler contre quelqu'un. Ce mot était devenu un terme de palais équivalent à celui d'*exposition de la cause;* c'est de là qu'on l'a tiré pour l'employer en philosophie. On attribue l'invention des catégories à Archytas de Tarente, pythagoricien, dont l'on place la naissance environ 500 ans avant J.-C., c'est-à-dire plus de 120 années avant la naissance d'Aristote.

(2) Ritter, Hist. de la philos., t. III. Log. d'Aristote.

La première est celle de *substance*. La seconde est celle de *quantité*, qui s'appelle discrète quand les parties sont séparées comme les nombres; continue, quand elles sont unies, et alors elle est ou successive, comme le temps et le mouvement, ou permanente, comme l'espace, l'étendue, etc. La troisième catégorie est celle de la *qualité* dont Aristote fait quatre espèces : la première comprend les habitudes; la seconde les facultés naturelles; la troisième les qualités sensibles, comme la durée, la chaleur, la couleur, etc.; la quatrième la forme et la figure. Vient ensuite la catégorie de l'*action*; puis l'*agir*, en soi, comme penser, marcher, ou hors de soi, comme battre, éclairer. La sixième catégorie est le *pâtir*. La septième *où*, c'est-à-dire, toutes les questions de lieu. La huitième *quand*, ou les questions de temps. La neuvième la *situation*. La dixième l'*avenir*.

Aristote ne cherche pas à donner la raison de ce nombre de catégories; c'est pour lui comme un fait, et c'est aussi une preuve qu'il n'en est point l'inventeur. Il ne se propose pas non plus, comme on l'a cru dans ces derniers temps, d'indiquer les aspects divers que l'on devait étudier dans un sujet, pour en faire un examen complet;

Boëce, au contraire, soutient que dans cet ouvrage, Aristote traite, non point des choses, ni des genres, mais seulement des mots signifiant des genres de choses. (*Boëthius, lib. 1, in categ. Arist.*)

il n'a en vue que la dialectique, comme on peut s'en assurer par la lecture même de son travail. Nous allons nous arrêter quelques momens sur ce sujet; nous y trouverons une occasion nouvelle de montrer quel était le système de la dialectique chez les anciens, et quelle en était l'origine, et par suite de poursuivre cette critique des méthodes grecques que nous avons entreprise dans cet ouvrage.

Dans son traité des catégories, Aristote commence par établir qu'il existe entre les choses qui sont dites, une division, celle des mots simples, comme *homme* et *courir*, et des mots conjoints, comme *cet homme court*. Il établit ensuite qu'il y a une division pareille entre les choses, celle du *sujet* et de l'*attribut;* puis il passe à la division des mots simples, *eorum qui simpliciter dicuntur;* ce sont les catégories : lorsqu'il a exposé celles-ci, il passe à ce qu'on appelait les conséquences des catégories, c'est-à-dire à la description des diverses espèces de contraires, de priorité, de *simul* et de genres de mouvement. Il a eu évidemment pour but, dans cet ouvrage, d'exposer les élémens de l'énonciation ou de la proposition. En effet, dans le traité qui est placé à la suite, dans la collection de ses œuvres, se trouve celui qui a pour titre : *de l'Interprétation ;* là, il fait en quelque sorte, à l'égard des propositions, ce qu'il a fait à l'égard des mots simples;

il les divise en genres et en espèces, il les classe et les compare ; enfin, viennent les analytiques, c'est-à-dire le traité sur le syllogisme. Ces divers écrits peuvent être considérés comme un seul ouvrage appliqué à l'analyse du raisonnement, où l'auteur s'élève des élémens les plus simples à la formule la plus composée ; et l'on voit alors que dans nos traités classiques de philosophie nous avons, à beaucoup d'égards, imité cette méthode.

Pour comprendre les motifs de cette méthode, il faut se placer dans la doctrine des idées qui régnait chez les anciens, et à laquelle Aristote lui-même ne put échapper. Par là, nous trouverons l'explication de la marche suivie par le Stagyrite ; nous serons au point de vue d'où il partit lui-même pour formuler les divers degrés de sa dialectique.

Le système entier de la dialectique des anciens reposait sur ce principe premier, qu'il y avait dans les idées, comme dans les mots et dans les choses, des espèces dont le nombre et la qualité étaient fixes, ou, pour nous servir d'un langage moderne plus intelligible, sur ce principe qu'il y avait dans les idées, dans les mots, dans les choses, des genres qui contenaient en eux des espèces, et les espèces des individus. Il y avait, par exemple, des idées générales, comme *substance*, comme *juste*, d'où sortaient toutes les variétés possibles dans les idées de substance ou

de juste. Ainsi, pour trouver la vérité, il suffisait de reconnaître à quel genre ou quelle idée générale on devait rapporter une espèce ou une idée particulière. Pour la prouver, il suffisait de trouver le moyen de rallier une espèce au genre dont elle dépendait; on parvenait à cela par le syllogisme et l'induction. La dialectique entière reposait donc sur un système de classification : à cet égard, Aristote et Platon se ressemblent.

On trouve une preuve de plus que cette conception présidait à la marche dialectique d'Aristote, dans le traité de Porphyre sur le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident, que les interprètes d'Aristote faisaient toujours lire avant les catégories, et copiaient en tête de celles-ci.

Pour juger le système de classification dont il s'agit, il faut se rappeler quelle était la doctrine primordiale d'où était émanée la croyance qu'il y avait des genres dans les idées, ou des idées archétypes, pour revenir au langage académique. Nous nous sommes déjà expliqué sur cette doctrine, lorsque nous avons parlé de l'origine indienne de la philosophie grecque. On en reconnaît d'une manière évidente la présence dans la philosophie de Platon. On aperçoit également dans ses dialogues ou dans ses inductions, que le but proposé est toujours de dégager le genre ou l'idée archétype de la multiplicité des cas

particuliers. Quant à Aristote, quelque matérialiste qu'il soit, il est dominé encore par la même doctrine, comme le remarque Ritter (1) ; sa dialectique en est une conclusion : et, dans sa théorie sur les idées, que nous avons exposée précédemment, nous avons vu qu'il reconnaît une âme raisonnable dont l'énergie est de telle nature qu'elle dégage les idées générales des idées particulières.

Du point de vue que nous venons d'indiquer, on comprend les catégories de mots, les règles relatives à la répugnance ou à la convenance entre les idées, les catégories de propositions, et enfin le syllogisme, dans lequel on prouve la convenance de l'attribut au sujet, par la convenance qu'il présente avec le genre auquel appartient le sujet, etc.

Sans doute, en laissant de côté l'origine du système, et ne considérant que le résultat logique, il y a quelque chose de vrai dans ce système, c'est qu'il existe, en effet, des idées générales qui contiennent des idées particulières ; mais aussi il y a un vice grave, c'est de supposer que les idées sont fixes quant au nombre et quant au sens, que les idées peuvent être impunément isolées les unes des autres, qu'elles existent par elles-mêmes, et non par le rapport qu'elles expri-

(1) Hist. de la Phil., t. III. Log. d'Aristote.

ment, qu'il ne peut enfin en être créé de nouvelles.

Plusieurs auteurs ont réduit les catégories à deux, celle de la substance, et celle de l'accident; d'autres les ont réduites à six, comme l'indiquent ces vers latins :

> Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
> Sunt, cum materiâ, cunctarum exordia rerum.

Il est facile de s'apercevoir que cette dernière formule a été faite dans un tout autre esprit que celui remarqué dans Aristote. Nous pourrions sans peine accroître les citations de cette espèce, mais le système des catégories n'est plus, depuis longtemps, qu'un objet de curiosité.

Cependant, il a été remplacé dans les sciences naturelles par quelque chose d'analogue. On enseigne, au début de chaque spécialité, un système spécial de questions dont la solution est nécessaire pour la connaissance du sujet. Ces espèces de catégories varient selon la branche de science que l'on examine; elles varient même selon les doctrines où l'on se place pour étudier les parties diverses de cette science. Il serait inutile d'entrer ici dans aucun détail sur ce moyen de méthode dont les principes doivent être, en effet, appropriés à la nature des questions dont on va s'occuper : il nous suffira d'en donner un exemple.

Ainsi, en médecine, on enseigne que dans l'étude ou la description d'une affection quelconque, on doit énumérer : 1° les causes, que l'on divise en prédisposantes, en déterminantes, en prochaines, en éloignées; 2° les symptômes; 3° les complications; 4° le diagnostic; 5° le prognostic, etc. Bien plus, chacune de ces questions générales, élevées à l'occasion de chaque cas particulier, sert de titre commun à plusieurs problèmes secondaires et à plusieurs préceptes qui se rapportent à la solution souvent assez compliquée de ceux-ci. Ce qui est enseigné en médecine, à cet égard, existe plus ou moins bien formulé dans toutes les autres branches des sciences naturelles. Ainsi, l'on a abandonné les catégories anciennes, mais on les a remplacées par un système de catégories, ou de questions spéciales qui satisfait à la nécessité logique indiquée par chaque espèce de sujet.

En général, quel que soit le sujet que l'on aborde dans un intérêt, soit d'étude, soit d'exposition, il est utile de formuler à l'avance la catégorie des questions et des axiômes que l'on juge nécessaires, possibles ou probables. C'est le moyen de s'épargner beaucoup de temps, de mettre une grande clarté dans ses recherches, et d'arriver le plus sûrement à un résultat. Il est difficile, il est même impossible de donner des règles à cet égard, car l'espèce des questions, comme celle

des axiômes que l'on doit avoir présens à l'esprit pendant la durée du travail, varie en raison des sujets que l'on met à l'œuvre. Cependant nous allons donner, à cet égard, quelques préceptes généraux dont nous nous servons nous-même, et dont nous avons conseillé l'usage à quelques amis, qui nous ont dit en retirer quelque avantage.

En tout sujet, il faut se demander d'abord quel est le but que l'on se propose d'atteindre, et le formuler nettement; puis ce but étant posé clairement, il faut le définir d'une manière complète, c'est-à-dire, de telle sorte que l'on sache parfaitement tout ce qu'il contient, commande ou suppose. La formule générale du but et chacun des points de la définition devra servir d'indication pour le travail qui suivra; il en donnera les limites, la marche et la direction.

Ce n'est pas tout cependant; il faut de plus reconnaître quelles sont les relations du sujet que l'on va étudier, et des matériaux dont on se sert, avec les sujets ou les objets voisins et en quelque sorte latéraux. En un mot, il faut poser comme axiômes ou comme questions toutes les solutions ou toutes les questions ontologiques qui s'y rapportent, et les avoir toujours présentes à l'esprit. De cette manière, il est très probable que l'on ne commettra aucune erreur par rapport à l'état donné de la science.

§ XIX. — DES UNIVERSAUX ET DES MÉTHODES DE CLASSIFICATION.

Il y a, sous ce titre, à traiter une question de méthode qui n'est point sans importance. Il ne s'agissait dans la scholastique, sous ce nom, de rien moins que de la classification des idées et des êtres, et aujourd'hui il s'agit encore de la classification des êtres. Aussi ce n'est pas sans quelque étonnement que nous voyons ce sujet complétement négligé dans les traités modernes de philosophie. Il nous paraît même que cet oubli n'a pas été sans inconvénient; au moins croyons-nous devoir attribuer à ce motif la singulière confusion qui s'est introduite dans les écrits des littérateurs, des historiens, et de plusieurs savans, à l'égard de plusieurs termes de classification usités dans les sciences; confusion d'où il est résulté que, faute de savoir la signification précise de ces mots, on a professé et vulgarisé de fausses idées sur divers sujets. Par exemple, on a fait, dans ces derniers temps, grandement abus de ceux de genre, d'espèce, de race, dans des problèmes où la définition de ces mots impliquait une solution importante. Il nous paraît utile de fixer un instant l'attention de nos lecteurs sur ces questions. Voyons d'abord ce que l'on entendait par les universaux dans les derniers temps de la scholastique.

L'universel (en grec τὰ καθ' ὅλου), disaient les logiciens de l'ancienne Université, *est unum versùs alia*. On ne peut guère traduire ces mots sans en altérer le sens ; ils signifient à peu près que l'universel est une unité relative à plusieurs autres. On disait aussi que l'universel s'entendait de quelque chose de commun à un grand nombre d'autres, *unum multa respiciens*, ou d'une unité qui appartenait à plusieurs, *unum ad multa pertinens*. Les universaux, dit Trévoux, sont des termes communs et généraux sous lesquels sont compris plusieurs espèces et plusieurs individus. Mais cette définition de Trévoux est loin d'être aussi parfaite que la première de celles que nous venons de citer ; elle suppose que l'on accepte une opinion sur la nature des universaux.

L'universel était complexe ou incomplexe. On entendait par l'universel complexe, *universale complexum*, soit une proposition universelle, comme *le tout est plus grand que sa partie*, soit tout ce qui peut engendrer dans l'esprit une conception multiple, comme une définition ; ainsi, par exemple, celle d'animal raisonnable. — On entend par universel incomplexe, *universale incomplexum*, soit ce qui engendre dans l'esprit une conception unique, soit une chose qui en regarde un grand nombre d'autres ; savoir, par exemple, les choses inférieures ou subordonnées ; ainsi la nature humaine est relative à

tous les individus dans lesquels elle se trouve.

Ces considérations sur l'universel étaient dites applicables aux choses selon sept modes différens : *In causando, in distribuendo, in cognoscendo, in repræsentando, in significando, in essendo, in prædicando.*

On entendait par l'universel quant à la cause, *universale in causando*, la cause commune de tous ou de plusieurs effets, qui agit en même temps que plusieurs autres causes particulières pour la production de tous les effets ou de plusieurs. On l'appelait aussi cause universelle, car elle n'est pas propre seulement à engendrer une seule espèce d'effets, mais capable de provoquer toutes les espèces d'effets ; par exemple, Dieu qui, avec l'homme, produit l'homme, avec le lion, produit le lion, etc.

On entendait par l'universel distributif, *universale in distribuendo*, un signe commun ou universel, comme tout, aucun, etc.

On entendait par l'universel quant à la connaissance, *universale in cognoscendo*, ce qui connaît toutes choses ; ainsi le sens commun, l'intelligence, peuvent être appelés universels.

On entendait par l'universel représentatif, *universale in repræsentando*, soit l'image ou l'idée qui représentait séparément plusieurs objets, soit l'idée d'une chose universelle, comme l'idée de maison ou d'homme par laquelle l'esprit se

représente toutes les maisons et tous les hommes.

On entendait par l'universel dans le signe, *universale in significando*, un mot commun qui s'applique à un grand nombre d'objets, comme ceux d'homme, d'animal, de pierre, etc.

L'universel quant à l'être, *universale in essendo*, ou l'universel métaphysique, se disait ordinairement d'une nature existant dans plusieurs, comme l'humanité dans Pierre et dans Paul; il signifiait encore quelque chose de séparé en fait, de plusieurs, dont cependant elle faisait partie; on en citait pour exemple les idées archétypes de Platon.

L'universel quant à l'attribut ou quant à ce qui peut être attribué, *universale in prædicando*, s'entendait de ce qui, bien qu'existant dans plusieurs choses, pouvait cependant être affirmé séparément de chacune d'elles; on l'appelait aussi *universel logique*. Cet universel était pris dans un sens large ou restreint, *iterùm vel latè sumitur;* et il s'appliquait à tout ce qui pouvait être affirmé d'un grand nombre de choses, soit à titre d'analogies, soit à titre d'univoques, soit à titre d'essence, *entia per se*, soit à titre d'accidens. Ainsi l'on appelait l'être et l'unité, *ens et unum*, les universels les plus généraux : et dans un sens restreint, l'universel dont il s'agit, ne comprenait que les seuls attributs univoques ou

synonymiques (1). C'est en arguant de cette dernière considération qu'Aristote refusait la qualité d'universels à l'être et à l'unité.

Enfin, on considère les universels sous trois aspects, soit *ante multa*, ou comme existant avant toutes choses, ainsi que serait l'idée archétype de Platon, si sa doctrine était vraie; soit *in multis*, comme présens dans un grand nombre d'êtres, comme les choses et les natures communes que l'esprit saisit ou aperçoit du premier coup, tels que l'homme, le corps, etc.; enfin, *post multa*, comme existant après beaucoup de choses, entendant par là les intentions secondes (2) qui classent ces premiers universels, tels que le genre, l'espèce, etc.

Ces prémisses établies, il est nécessaire d'observer que les universels *in causando, in repræsentando* et *in significando*, ne sont point ce que

(1) L'univoque ou synonyme, se dit, selon la définition d'Aristote, des choses dont non seulement le nom est commun, mais qui encore reçoivent ce nom par des raisons qui sont les mêmes.

(2) On donnait le nom de *première intention* à l'acte par lequel l'esprit acquiert, sans aucune réflexion, la connaissance d'un objet. On donnait le nom d'*intentions secondes* aux actes de réflexion par lesquels l'esprit tirait des conséquences de ses connaissances premières. Ainsi, disait-on, par la première intention, je connais que l'homme est un animal, et par la seconde, je réfléchis que l'homme est le sujet, et animal attribut.

l'on entendait par les universels en soi, *universalia in se*, mais seulement par rapport à l'objet considéré soit comme cause, soit comme représenté ou signifié. Il faut dire la même chose des universels *in distribuendo* et *in cognoscendo*. Les seuls universels qui étaient considérés comme étant de nature à devenir attributs, étaient les deux derniers, c'est-à-dire, l'universel quant à l'être, *in essendo*, et l'universel quant à l'attribut, *in prædicando*.

On définissait le premier une unité propre à être essentiellement présente dans plusieurs choses d'une manière univoque et divisible; *unum aptum inesse multis univocè et divisim*.

On définissait le second une unité propre à être attribuée à plusieurs choses d'une manière univoque et divisible : *unum aptum prædicari de multis univocè et divisim*.

On distinguait encore deux choses dans l'universel; savoir, la matière, *materia*, en sorte que l'on disait l'universel matériel, *universale materiale*, et la forme, *forma*, de manière que l'on disait l'universel formel, *universale formale*. La matière de l'universel était ce qui était multipliable, ainsi que la nature humaine dans Pierre et Paul. La forme de l'universel, au contraire, était l'unité d'une même nature. C'est pourquoi, pour constituer l'universel, on demandait une nature une et cependant multipliable. Mais l'on ne s'ac-

cordait point sur ce que devait être cette nature une et multipliable. Les uns prétendaient que c'était un être réel et substantiel ; les autres, que c'était une simple conception de l'esprit, une généralisation, une abstraction en un mot. Les premiers s'appelèrent réalistes, les seconds nominalistes. Nous donnerons, de nouveau, une explication de ces deux doctrines, lorsque nous aurons achevé ce qui nous reste à dire des universaux.

Après avoir défini les universaux d'une manière générale, ainsi que nous venons de le voir, on traitait de chacun des universaux en particulier : *universel*, en effet, était le terme générique par lequel on désignait les notions de genre, d'espèce, de différence, de propre et de contingent.

On établissait la distinction suivante entre ces divers termes de classification : les universaux, disait-on, étaient essentiels ou contingens : les universaux essentiels étaient *le genre, l'espèce* et *la différence ;* les universaux contingens étaient *le propre* et *l'accident*. Ces cinq universaux, ajoutait-on, pouvaient également être considérés soit *in essendo*, soit *in prædicando*, c'est-à-dire, soit quant à l'affirmation de l'être, soit quant à l'affirmation de l'attribut ; car, disait-on, il y a autant d'universaux qu'il y a de manières selon lesquelles une unité peut exister dans plusieurs choses,

ou peut être attribuée à plusieurs choses. En effet, il y a cinq modes d'exister ou d'être attribué, puisque tout ce qui est, ou tout ce qui peut être attribué, existe, soit comme essentiel, soit comme contingent (1). Or, dans ce qui est essentiel, s'il s'agit de la partie la plus commune de l'essence, c'est le genre; s'il s'agit d'une partie de l'essence plus restreinte, particulière, distinctive et constitutive, c'est la différence; s'il s'agit de l'essence totale, c'est l'espèce. Et lorsqu'il est question de la contingence, soit quant à l'être, soit quant à l'attribut affirmés, il y a à distinguer le contingent nécessaire, ou le *propre*, du contingent simple ou de l'*accident* qui peut être commun à plusieurs. — On définissait le genre une unité qui pouvait exister dans plusieurs ou leur être attribuée (*genus est unum aptum inesse multis, vel prædicari de multis univocè et divisim*); et l'on reconnaissait trois espèces de genres : le suprême, le subalterne et l'infime. — L'espèce était le degré qui suivait immédiatement le genre (*gradus qui subjicitur generi directè et immediatè*). — Quant à la différence, on appelait ainsi

(1) « Nam tot sunt universalia in essendo et in prædicando, quot sunt modi quibus una res possit esse una apta inesse multis, vel prædicari de multis univocè et divisim; atqui quinque sunt modi essendi et prædicandi: nam quidquid inest vel prædicatur, vel est, vel prædicatur essentialiter, vel contingenter, etc. (Candidatus artium, p. 55). »

le caractère distinctif qui établissait ou servait à établir, à constituer des divisions. — Le *propre* était une unité qui pouvait se rencontrer dans plusieurs, ou leur être attribuée d'une manière univoque, mais nécessairement particulière. Le *propre* était l'effet d'une essence : ainsi, disait-on comme exemple, la docilité vient de la raison (*proprium est unum aptum inesse multis vel prædicari de multis univocè et divisim, contingenter, necessariò, et fluit ab essentiâ*). Le mot *propre*, ajoutait-on, s'entend de quatre manières différentes, soit quand il s'agit du *propre* qui convient à un seul et non à tous, comme à un homme d'être philosophe; soit de celui qui convient à tous et non à un seul, comme à un homme d'avoir deux pieds; soit de celui qui convient à un seul comme à tous, mais non constamment, comme à l'homme de dormir; soit enfin de celui qui convient à tous aussi bien qu'à un seul et constamment. Celui-là seul était universel, et constituait seul la raison qui avait fait classer le *propre* parmi les universaux. — Nous ne parlons pas de l'*accident;* ce mot est par lui-même une définition suffisante. Après ces cinq universaux, on traitait de l'individu, *individuum;* c'était un être qui ne pouvait être divisé en plusieurs parties semblables à lui-même (*est ens quod non potest dividi in plura talia, et de uno tantùm prædicatur*). Le *Candidatus artium* termine son

paragraphe sur l'*individuum* par cet axiôme : « c'est par les individus ou les choses singulières que les universaux subsistent (*per individua seu singularia universalia subsistunt*). »

Telles étaient les définitions et les distinctions principales que l'on enseignait dans l'Université. Nous en avons cru l'exposition nécessaire, ne fût-ce que pour mettre nos lecteurs à même de comprendre les anciens traités classiques de logique. Nous avons au reste choisi nos matériaux dans des ouvrages assez modernes ou au moins publiés long-temps après l'époque où avaient cessé complétement la discussion entre les réalistes et les nominaux, en sorte qu'on peut considérer ces définitions, non seulement comme représentant assez exactement la science commune des scholastiques, c'est-à-dire comme exemptes de toute intention systématique, mais encore comme offrant la doctrine dernière sur les universaux, c'est-à-dire celle qui eut la principale influence sur la détermination des termes usités dans les classifications modernes.

On aura remarqué sans doute, dans l'exposition précédente, que les universaux ou le système de classification qui en ressort, sont déclarés applicables aux êtres et aux attributs. Ainsi il y avait des genres et des espèces parmi les êtres, des genres et des espèces parmi les attributs. Au premier coup d'œil il semble que le

genre et l'espèce considérés quant à l'être, diffèrent beaucoup du genre et de l'espèce considérés quant à l'attribut. Il semble que, dans le premier cas, il soit raisonnablement possible de se poser la question de savoir, si le genre et l'espèce ne représentent pas une existence réelle et essentielle ; tandis que dans le second, la question ne paraît pas même permise. On se tromperait cependant si l'on jugeait de cette manière. Non seulement ni les réalistes, ni les nominalistes n'en décidèrent ainsi, mais aujourd'hui même, en beaucoup de circonstances, il n'est pas permis de penser autrement qu'ils ne le firent à cet égard. Exemple : *la couleur* est un être ; *coloré* est un attribut ; l'un et l'autre cependant impliquent les mêmes réalités existantes, c'est-à-dire la lumière et les corps qui la réfléchissent. Mais entrons dans l'exposition de la discussion des réalistes et des nominaux, et le problème dont il s'agit sera éclairci, ainsi que le rapport qui existe entre ce problème et les difficultés qui se sont élevées de nos jours à l'occasion des classifications d'histoire naturelle.

La question sur les universaux, qui fut agitée dans le moyen âge, avait été déjà posée et débattue dans les écoles philosophiques de la Grèce et d'Alexandrie.

Les platoniciens disaient que l'universel n'était pas autre chose que l'idée divine elle-même, et

cette idée n'était à leurs yeux rien moins que le type ou la forme que le Créateur avait en vue lorsqu'il a fait toutes choses. Mais un type de ce genre peut être conçu de deux manières, soit comme une image que l'auteur s'est faite à lui-même à l'avance de l'objet qu'il se propose de créer, soit comme une image posée devant l'ouvrier, existante indépendamment de lui, et qu'il doit seulement copier. Les platoniciens purs prétendaient que les idées universelles étaient des archétypes de ce dernier genre, extérieurs à Dieu, incréés et incorruptibles. Ceux que l'on pourrait appeler les semi-platoniciens, parmi lesquels l'historien que nous suivons en ce moment (1), range Plutarque, Sénèque, et même saint Augustin, affirmaient au contraire que les idées universelles étaient en Dieu, créées par lui, comme le pensent aujourd'hui les théologiens. C'était en quelque sorte établir un milieu entre Platon et Aristote. Celui-ci, en effet, ou plutôt son école, réduisait les genres et les espèces à de simples notions générales.

L'introduction de Porphyre sur les catégories d'Aristote (1), fut la voie par laquelle la connaissance de cette discussion fut transmise au moyen âge. Ce livre de Porphyre, où il traite du genre,

(1) Chauvin. *Lexicon rationale.*

(2) Πορφυρίου εἰσαγωγή.

de l'espèce, de la différence en un mot de tout ce que l'on appela les universaux quelques siècles après, servit, comme nous l'avons dit page 56, à l'enseignement dans les écoles chrétiennes dès le huitième ou neuvième siècle au plus tard. On y remarque cette phrase : « Je ne recherchera point si les espèces (εἶδος, *forma*) et les genres existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence qui les conçoit; ni dans le cas où ils existeraient par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels; ni s'ils existent séparés des objets sensibles, ou dans ces objets et en faisant partie. Je me bornerai à indiquer ce que les anciens, et parmi eux les péripatéticiens, ont dit de plus raisonnable sur ce point (1). »

La difficulté écartée ainsi que nous venons de le voir par Porphyre, fut reprise dans les écoles chrétiennes. Diverses opinions furent émises; les unes dans le sens platonicien pur, les autres dans le sens aristotélicien exagéré; des maîtres prirent parti pour l'une ou pour l'autre, et ainsi naquit la scholastique, du mélange, comme on l'a fort bien dit, de la théologie avec la dialectique. En effet, c'était faire de la théologie que de faire intervenir dans un enseignement de pure logique, tel que celui des universaux, une expli-

(1) Traduction de M. Cousin dans son introduction au *sic et non* d'Abélard.

cation ontologique relative à l'essence de ces universaux, et à cette fin de savoir s'ils étaient créés ou incréés, des notions ou des êtres. C'était mettre la logique sous la domination de l'ontologie, c'est-à-dire établir une confusion dans toute espèce de problèmes et de solutions, que de placer ainsi dans les définitions du genre et de l'espèce qui servaient alors de prolégomènes à la science du raisonnement et du syllogisme, que de placer ainsi, disons-nous, des décisions ontologiques auxquelles la théologie ne pouvait rester étrangère. C'était enfin s'exposer à l'un ou l'autre des dangers suivans, et peut-être à tous deux en même temps, soit de donner à des procédés essentiellement perfectibles et variables comme ceux d'invention et de démonstration, l'immobilité et la stabilité qui est le propre de la théologie, soit d'agiter la théologie par toutes les tourmentes et les disputes qui naîtraient à l'occasion de l'art de la dialectique; l'un et l'autre de ces inconvéniens furent le fruit de la reprise du problème laissé en suspens par Porphyre. Tous les efforts de la science furent épuisés sur les prodromes de la philosophie, et plusieurs hérésies prirent origine dans les solutions diverses qui furent données à cette occasion.

A ce sujet, on a blâmé avec amertume les écoles du moyen âge, en même temps que l'on louait avec enthousiasme les écoles philosophi-

ques de la Grèce; on a traité les premiers de barbares, et l'on n'a su trop exalter les derniers. Cependant ce sont les Grecs qui sont les auteurs de la question; leur philosophie a été l'origine du problème dont il s'agit. On ne peut reprocher aux scholastiques rien de plus que d'avoir continué cette science antique tant admirée, et de l'avoir conduite à fin. Or, leur était-il possible d'agir autrement? Les chrétiens firent dans la science ce qu'ils avaient fait dans la politique. Ils reçurent l'une et l'autre de la société qui les avait précédés, et, avant de les modifier, ils furent obligés de s'en servir; ce fut même en s'en servant qu'ils les changèrent. Il est possible de dire, il est vrai, qu'ils auraient dû essayer en concluant directement des dogmes chrétiens, d'arriver, par une voie plus courte, aux conséquences utiles et vraiment scientifiques qui sortirent de la considération des universaux. Mais ceux qui honorent encore aujourd'hui les Grecs d'une sorte de culte, n'ont pas, il nous semble, le droit d'accuser les hommes qui errèrent pour en avoir été seulement les disciples trop fidèles.

Le nominalisme fut professé pour la première fois dans le onzième siècle par un certain Jean, et ensuite par Roscelin son élève. Roscelin n'admettait de réalité que dans les individus; selon lui, tout ce qui n'était pas l'individu lui-même n'existait pas, était pur nom; en conséquence il

soutenait que les genres et les espèces n'étaient que des mots ; c'est pourquoi l'on donna à ses sectateurs, et à tous ceux qui par la suite professèrent une opinion analogue, le nom de *nominalistes*. Roscelin poussa la conséquence de son système jusqu'à enseigner que les parties détachées d'un individu n'avaient qu'une existence nominale, en un mot rien d'essentiel qui les constituât particulièrement ; enfin Roscelin appliqua sa doctrine des universaux à la théologie ; il voulut prouver que les trois personnes de la Divinité, ou n'existaient point, ou étaient trois êtres, ou trois dieux sans unité ; car à ses yeux l'unité qui n'était pas celle de l'individu n'était qu'un pur mot. Cette proposition fut condamnée dans un concile réuni à Compiègne en 1092 ou 1093. Saint Anselme, son contemporain, écrivit contre l'opinion de Roscelin sur les universaux. « Ces dialecticiens, dit-il, admettent bien l'existence d'un corps coloré, mais non pas celle de la couleur ; et par la sagesse d'un homme, ils n'entendent pas autre chose que l'âme de cet homme ; leur raison est tellement enveloppée dans des imaginations corporelles, qu'elle n'en peut sortir et distinguer les objets qu'elle seule peut apercevoir. Or, dès qu'on ne reconnaît d'autres réalités que celles qui tombent sous les sens ; quand on ne peut pas concevoir l'existence de la couleur d'un cheval distincte du cheval lui-même ; quand

on ne peut pas comprendre que plusieurs hommes individuels contiennent en eux quelque autre chose que ce qui les distingue, et que, dans ces différens hommes, il y a une seule et même humanité, comment pourrait-on comprendre que les trois personnes de la Trinité, dont chacune est un Dieu, ne constituent qu'une seule et même divinité (1)? »

Guillaume de Champeaux, qui professait à Paris de 1103 à 1108, est considéré comme le fondateur du réalisme. Il soutenait que les genres et les espèces étaient certaines essences universelles qui existaient intégralement et essentiellement dans chacun des individus, indépendamment, bien entendu, de ce qui constituait l'individualité elle-même. Le réalisme ne s'arrêta pas à ce premier pas. Bientôt on vit reparaître la doctrine des idées de Platon. Bernard de Chartres, dans le commencement du douzième siècle, enseigna que les deux élémens primitifs sont la matière et l'idée. « La Providence applique l'idée à la matière et la matière s'anime et prend une forme. Dans l'intelligence divine étaient d'avance les exemplaires de la vie (*vitæ viventis imagines*), les notions éternelles, le monde intelligible, et la connaissance des choses qui doivent arriver (*rerum cognitio præfinita*). Dans la for-

(1) Introduction au *sic et non* de M. Cousin, p. 89.

mation des choses la Providence a été des genres aux espèces, des espèces aux individus, et des individus elle revient à leurs principes dans un cercle perpétuel. Du monde intelligible est sorti le monde sensible, production parfaite d'un principe parfait, etc. » Ainsi Bernard de Chartres dépassait Platon et touchait presque au néo-platonisme alexandrin. On ignore si ces exagérations qui ne concluaient à rien moins qu'à une sorte de panthéisme, eurent un grand nombre de partisans; car supprimez l'*individualité*, faites de celle-ci une dépendance de l'espèce, et vous tombez dans le panthéisme. C'est ce qui arriva à quelques réalistes exagérés.

Vers le même temps que Bernard de Chartres renouvelait une sorte de néo-platonisme, Abailard (ou Abélard) donna une nouvelle théorie des universaux, qu'on appela le *conceptualisme*, et qui n'est, en effet, qu'une modification du nominalisme. Il définit lui-même les deux écoles qu'il avait à combattre pour établir son opinion. L'ouvrage de M. Cousin, sur le *sic et non*, nous fournit à cet égard des renseignemens certains. « L'école nominaliste, dit Abélard, prétend que les genres et les espèces ne sont que des mots pris dans un sens universel ou particulier, et qu'il n'y a en réalité ni genres ni espèces. Les réalistes soutiennent que les genres et les espèces existent réellement; mais ces derniers se divisent eux-

mêmes en deux écoles : l'une qui imagine certaines essences universelles qu'elle considère comme étant essentiellement et intégralement dans chaque individu ; l'autre, d'après laquelle les espèces et les genres, les plus élevés comme les plus inférieurs, sont les individus eux-mêmes considérés sous divers points de vue. » « De ge-« neribus et speciebus diversi diversa sentiunt. « Alii namque voces solas genera et species uni-« versales et singulares esse affirmant, in rebus « vero nihil horum assignant. Alii vero res ge-« nerales et speciales, universales et singulares « esse dicunt ; sed et ipsi inter se diversa sen-« tiunt. Quidam enim dicunt singularia indivi-« dua esse species et genera, subalterna et ge-« neralissima, alio et alio modo attenta. Alii « vero quasdam essentias universales fingunt, « quas in singulis individuis totas essentialiter « esse credunt (1). »

A la suite de cette citation, l'auteur de l'introduction à laquelle nous avons emprunté ce passage, cite quelques uns des argumens d'Abailard. « Nous pouvons, continue-t-il (2), nous faire une idée exacte de la polémique d'Abélard contre les deux écoles qu'il rencontra au com-

(1) *Ibid.*, p. 132. Abælardus, De generibus et speciebus, p. 513.

(2) *Ibid.*, p. 133.

mencement du douzième siècle ; sa tactique est de les combattre l'une par l'autre. Au nominalisme, il emprunte son principe fondamental, que rien n'existe que le particulier et l'individu, et ce principe il l'oppose au réalisme. La première division du réalisme, l'école de Guillaume de Champeaux, disait : le genre et l'espèce sont l'essence même de l'individu ; l'individu en est la forme ; la différence n'est qu'un accident. Abélard répond avec le nominalisme, qu'au contraire l'individu est sa propre substance à lui-même. La seconde division de l'école réaliste, la doctrine de la non différence, en acceptant le principe que rien n'existe que l'individu, trouvait dans l'individu même l'espèce, le genre, comme états divers de l'individu, lesquels états étant absolument les mêmes au sein de toutes les différences, sont les fondemens des espèces et des genres. Abélard répond encore avec le nominalisme, que dans l'individu tout est individuel, et qu'il n'y a point d'état universel dans aucune chose particulière. Ainsi l'espèce, le genre, ne sont pas l'essence des individus, et ils n'en sont pas non plus des états, des élémens intégrans. D'un autre côté, sont-ce de purs mots, comme le veut l'école nominaliste ? Ici Abélard, après avoir tourné les principes du nominalisme contre le réalisme, invoque les argumens de celui-ci contre celui-là ; il soutient que les uni-

versaux ne sont pas non plus de purs mots, car de purs mots ne sont rien, et assurément les universaux sont quelque chose. Voilà pour le raisonnement. Quant aux autorités, il oppose au platonisme traditionnel de l'école réaliste les inductions qui se tirent de l'*Organum* d'Aristote, et les explications positives de Boëce, qui, en effet, n'a jamais dit que les universaux ne sont que des mots. Mais entre ces deux écoles qui se réfutent et se détruisent réciproquement, quel système élevera donc Abélard? Un seul est possible encore. Si les universaux ne sont ni des choses, ni des mots, il reste qu'ils soient des conceptions de l'esprit. C'est là toute leur réalité; mais cette réalité est suffisante. Il n'existe que des individus, et nul de ces individus n'est en soi ni genre, ni espèce; mais ces individus ont des ressemblances que l'esprit peut apercevoir, et ces ressemblances, considérées seules et abstraction faite des différences, forment des classes plus ou moins compréhensives qu'on appelle des espèces ou des genres. Les espèces et les genres sont donc des produits réels de l'esprit. Ce ne sont ni des mots, quoique les mots les expriment, ni des choses en dehors ou en dedans des individus; ce sont des conceptions. De là ce système intermédiaire qu'on a nommé le *conceptualisme.* »

On trouvera peut-être ces citations trop éten-

dues, et notre insistance trop prolixe, mais nous tenions à éclaircir la question des universaux, et surtout à en donner une notion suffisante. Pour obtenir ces résultats il nous a paru nécessaire de répéter plusieurs fois les mêmes choses, afin de les rendre plus intelligibles en variant les explications. Au reste, nous terminerons ici nos emprunts; car, nous n'avons plus à notre disposition de guide assuré que nous puissions suivre. Revenons à notre sujet.

La polémique d'Abélard, particulièrement contre les réalistes, ne fut pas de bonne foi; il leur prêta une absurdité afin de les combattre. Ainsi, il supposa qu'ils confondaient le genre et l'espèce avec l'individu; en conséquence, il leur adressa un argument analogue à celui que Bayle renouvela contre Spinosa. Si le genre est l'essence de l'individu, leur disait-il, et s'il est tout entier dans chaque individu, de sorte, par exemple, que la substance entière de Socrate soit en même temps la substance entière de Platon, il s'ensuit que quand Platon est à Rome et Socrate à Athènes, la substance de l'un et de l'autre est en même temps à Rome et à Athènes, etc. Or, comme le remarque M. Cousin dans son introduction, Abélard imposait gratuitement cette confusion à ses adversaires; ils ne confondaient point l'humanité avec l'individualité. Au reste, ce défaut ne peut étonner de la part d'un homme

qui déclare lui-même avoir été principalement animé par le désir de se distinguer dans la dialectique. On sait où le conduisit cet amour de la renommée. Il avança une proposition qui le fit condamner par le concile de Soissons, en 1121, et il se rétracta. Sa doctrine sur les universaux n'était pas d'ailleurs plus rigoureuse que celle des nominalistes.

Les efforts d'Abélard eurent donc pour résultat de créer parmi les nominalistes une nouvelle secte qui devint pendant quelque temps la secte prédominante ; mais la puissance du réalisme n'en fut pas diminuée ; celui-ci continua à régner dans les écoles concurremment avec le conceptualisme et le nominalisme ancien.

Quelle que soit celle de ces doctrines sur les universaux que l'on veuille examiner attentivement, on trouvera qu'il y a bien loin de celle-là aux conceptions modernes sur le genre, l'espèce, et l'individu. En effet, il y a bien loin de ceux qui disaient, soit que les universaux étaient des noms, soit qu'ils étaient des conceptions de l'esprit, soit qu'ils étaient des essences, aux modernes qui affirment que les genres, les espèces, les individus, sont les effets de causes qu'il est donné à l'homme de pouvoir seulement comprendre ou abstraire de l'étude des effets ; aux modernes qui, par ex., donnent aux causes universelles, ou universaux, le nom de *lois*, et aux effets, celui de phénomènes

ou d'apparences, et qui affirment, enfin, que la nature est, selon l'énergique expression de Van-Helmont, cet ordre de Dieu par lequel une chose est ce qu'elle est, et agit selon ce qu'il lui est ordonné (*naturam jussum Dei quo res est id quod est, et agit quod agere jussa est*) (1).

La transition du réalisme et du nominalisme païen ou grec à la doctrine chrétienne des universaux, se trouve dans S. Thomas d'Aquin. Ce grand théologien nous paraît être l'auteur de la science moderne sur ce sujet. Dans cette question, où rien ne le gênait, ni les habitudes politiques de son temps, ni la nécessité de respecter des faits existans qui, à l'époque où il vivait, semblaient presque des conditions d'existence pour la société humaine, son esprit, libre de toute entrave, rompit avec la science du passé, et institua les principes qui devaient présider aux études à venir.

Il commence par poser la question de savoir si l'âme connaît les corps par l'intelligence (*utrum anima cognoscat corpora per intellectum*)? Il répond que l'âme connaît intellectuellement les corps par un mode de connaissance immatériel, universel et nécessaire (*anima per intellectum cognoscit corpora, immateriali, universali et necessariâ cognitione*). Il développe ensuite et explique sa conclusion par une argumentation dont

(1) Van-Helmont; loc. cit., p. 29.

nous allons donner une partie, elle est d'ailleurs intéressante à beaucoup d'autres égards que ceux du sujet qui y est traité.

« Les premiers philosophes, dit-il, pensèrent qu'il n'y avait dans le monde rien autre chose que des corps, et voyant que tous ces corps étaient mobiles, caduques, ou pensant en outre qu'ils étaient dans un flux continuel (*in continuo fluxu*), ils en conclurent que nous ne pouvions avoir aucune certitude sur la vérité des choses. En effet, ce qui change et passe continuellement ne peut être saisi par la certitude, puisque cela est détruit ou disparaît avant même que l'on ait eu le temps d'en juger ; ainsi, Héraclite disait qu'il ne nous était pas donné de toucher deux fois le même flot dans une eau courante. Après ce philosophe vint Platon : celui-ci, afin de nous conserver l'attribut de pouvoir posséder quelque connaissance certaine de la vérité, jugea à propos de reconnaître, outre les corps dont il s'agit, un autre genre d'êtres immatériels, immuables, qu'il appelait des espèces ou des idées. Il prétendait que c'était par la participation à ces espèces, que chacun des êtres du monde sensible pouvait recevoir un nom, comme celui d'homme, de cheval, ou tout autre. Il disait que les sciences, les définitions, et tout ce qui émane de l'intelligence, ne devaient pas être rapportées au monde des choses sensibles, mais à celui de ces choses

pures et immatérielles ; en sorte que ce n'était point les choses corporelles que l'âme comprenait, mais les espèces pures. Or, cela nous paraît faux de deux manières : 1° puisque ces espèces sont immatérielles et immobiles, il faudrait exclure des sciences la connaissance du mouvement et de la matière, c'est-à-dire, ce qui constitue le principe et le propre de la science naturelle (*cognitio motûs et materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis*) ; il faudrait exclure les démonstrations par les causes motrices et matérielles. 2° Il est absurde que, lorsque nous cherchons à connaître des choses qui nous sont manifestes, nous fassions intervenir d'autres êtres qui ne peuvent être les substances de ces choses, puisqu'elles en diffèrent quant à l'être. Platon nous paraît encore s'être éloigné de la vérité, en cela qu'après avoir imaginé que toute connaissance était l'un des modes d'une certaine ressemblance, il a cru que la forme du connu était nécessairement dans le connaissant, de la même manière que dans le connu. Enfin, il admit que la forme d'une chose intelligible est dans l'intelligence, d'une manière universelle, immatérielle et constante ; et de là il conclut qu'il fallait que les choses intelligibles fussent constituées en elles-mêmes de la même manière que dans l'intellect, c'est-à-dire, d'une manière immatérielle et constante ; mais cela n'est nullement certain, ni nécessaire : ainsi,

nous voyons dans les choses sensibles des formes qui sont tantôt en plus, tantôt en moins; par exemple, une chose peut être plus ou moins blanche. A cause de cela, la forme du sensible existe dans une chose extérieure à l'âme, autrement que dans les sens qui abstraient les formes sensibles de la matière, comme, par exemple, lorsque l'on considère la couleur de l'or, abstraction faite du métal. Aussi est-il vrai de dire que l'intellect saisit d'une manière immatérielle et absolue, c'est-à-dire, selon le mode qui lui est propre, les espèces (ou les idées) des corps matériels et mobiles; car ce qui est reçu n'est admis nécessairement dans ce qui reçoit que selon le mode propre à cette chose qui reçoit. Il faut donc convenir que l'âme connaît intellectuellement les corps par une manière de connaître immatérielle, universelle et nécessaire (1). »

On peut déjà présupposer, d'après cet argument, la doctrine de S. Thomas sur les universaux. En effet, dans les articles suivans, il décide successivement que l'âme humaine ne peut rien connaître par le fait seul de son essence (2);

(1) Summa, p. p. quæstio 84, art. 1. On aura sans doute remarqué dans ce passage le lieu où il est dit que la matière et le mouvement sont le propre et le principe des choses naturelles. N'est-ce pas là une affirmation toute semblable à celle qui illustra Descartes?

(2) P. p. q. 84, art. 2.

qu'en conséquence elle ne connaît point les choses corporelles par des idées qui lui seraient originellement inhérentes (1); quant aux raisons éternelles des choses, l'âme, dans son état présent, ne connaît pas tout objectivement, c'est-à-dire, comme objets ou comme êtres, mais seulement causalement, c'est-à-dire, comme causes; ou, en d'autres termes, l'âme connaît les raisons éternelles des choses non comme essences, mais comme causes (*in rationibus æternis, non cognoscit omnia objectivè in præsenti statu, sed causaliter*) (2); c'est dans l'étude des choses sensibles, que l'intellect puise les matériaux de cette dernière connaissance; il cite à l'appui de cette opinion ces mots de S. Paul : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (3); l'intelligence humaine, jointe ainsi qu'elle l'est à un corps passif, ne peut comprendre qu'en agissant activement sur les sensations (4); l'intelligence comprend le sensible par abstraction (5); enfin, les idées intelligibles, produites par abstraction, doivent être considérées, dans l'intellect, comme ce par quoi l'âme comprend, et non comme ce qui est compris (6).

(1) P. p. q. 84, art. 3.
(2) P. p. q. 84, art. 5.
(3) P. p. q. 84, art. 6.
(4) P. p. q. 84, art. 7.
(5) P. p. q. 85, art. 1.
(6) P. p. q. 85, art. 2.

Avant d'examiner quelles furent les conséquences de ces diverses affirmations théologiques sur la doctrine des universaux, nous ferons remarquer la portée scientifique qu'elles devaient avoir. En disant que l'âme humaine ne peut rien connaître par le fait seul de son essence (*per essentiam suam*), en ajoutant qu'elle ne peut connaître les raisons éternelles des choses qu'en tant qu'elles se manifestent comme causes, et que cette dernière connaissance se tire de l'étude des choses sensibles : S. Thomas déclarait positivement que dans ce monde, il n'était pas donné à l'homme de connaître l'essence des choses, et qu'il pouvait seulement apercevoir le phénomène, et deviner par l'effet qu'il y avait une cause. Or, sur quel principe fondamental est fondée la séparation qui existe entre la science antique et la science moderne? précisément sur ce point : les anciens prétendaient à la connaissance des essences des choses; les savans modernes, au contraire, ne prétendent qu'à la connaissance des rapports d'effets à causes; ils proscrivent la première recherche, non seulement comme stérile et oiseuse, non seulement comme étrangère au but pratique de la science, mais encore, ainsi que le grand théologien que nous avons cité, comme étant hors de la portée de nos moyens d'investigation et de vérification (1).

(1) Lisez à cet égard, dans l'*Européen*, 2e série, t. Ier,

Les affirmations théologiques de S. Thomas modifièrent fondamentalement les systèmes régnans sur les universaux ; elles ne concluaient ni au réalisme, ni au conceptualisme, ni au nominalisme ; elles ouvraient une direction qui n'avait pas encore été suivie ; aussi, les élèves de cette école nouvelle se distinguèrent-ils par le nom de *Thomistes*. Il ressortait, en effet, de ces affirmations que les universaux pouvajent bien être des réalités, mais que nous ne pouvions connaître ces réalités qu'à titre de causes, et par l'étude des effets que nous leur attribuions. L'autorité de S. Thomas fit prévaloir cette doctrine : la philosophie thomiste obtint une supériorité décidée dans les écoles ; elle fut la plus généralement enseignée. Nous avons vu plusieurs traités portant encore ce titre, bien que publiés dans la fin du XVIIe siècle. Les définitions des universaux que nous avons citées au commencement de ce paragraphe, et qui sont celles qui régnaient encore dans l'enseignement au commencement du XVIIIe siècle, sont thomistes. Au moins nous les avons extraites d'ouvrages qui nous ont paru rédigés d'après les principes de cette école (1). On peut dire

p. 64, un discours sur le but de l'Histoire, par M. P.-C. Roux-Lavergne, mon collaborateur dans l'*Histoire parlementaire de la révolution française*.

(1) Chauvini Lexicon rationale.—Candidatus artium.

que l'influence de S. Thomas s'est étendue jusqu'à notre temps et d'une manière continue, en sorte que c'est par un effet naturel de l'enseignement universitaire que sa doctrine, quant aux universaux, a été reproduite dans les systèmes des naturalistes classificateurs sur le genre et l'espèce.

Ce n'est pas que le réalisme et le nominalisme aient été complétement détruits par l'école thomiste : ces deux opinions furent toujours soutenues par quelques partisans. A la fin du XIIIe siècle, Jean Duns Scot (1) donna un éclat nouveau et momentané au réalisme ; il soutint, contre l'autorité de S. Thomas, que l'universel n'est point contenu seulement en possibilité (*posse*), mais en fait (*actu*) dans les objets ; que l'universel, en conséquence, était une réalité substantielle, en sorte que les natures universelles étaient indivisiblement et essentiellement les mêmes dans chacun de leurs individus ; ainsi la nature humaine était indivisiblement la même dans Pierre, Paul et Jean. L'axiôme de son école était : *Datur universale à parte rei*. Bayle remarque, avec une grande justesse, que la dernière conclusion d'une telle doctrine est le spinosisme. « Sur quel fondement, dit-il, les scotistes affirment-ils que les natures universelles sont indivi-

(1) Jean Duns Scot, qu'il ne faut pas confondre avec *Scot Erigène*, naquit en 1275 et mourut en 1308.

siblement les mêmes dans chaque individu? C'est que le même attribut d'homme qui convient à Pierre, convient aussi à Paul. Voilà justement l'argument des spinosistes. » « L'attribut, disent-« ils, ne diffère point de la substance à laquelle « il convient : donc, partout où est le même at-« tribut, là aussi se trouve la même substance; « et, par conséquent, puisque le même attribut « se trouve dans toutes les substances, elles ne « sont qu'une substance. » Il n'y a donc qu'une substance dans l'univers, et toutes les diversités que nous voyons dans le monde, ne sont que différentes modifications d'une seule et même substance, etc. (1). »

Au commencement du XIVe siècle, Guillaume d'Occam (2) renouvela, à son tour, le nominalisme, mais il fit plus de bruit qu'il n'eut de disciples; il soutenait que les idées universelles ne pouvaient avoir aucune réalité objective ou d'objet hors de l'intelligence qui les conçoit; qu'elles étaient un produit de l'abstraction, des images (*figmenta*) que l'âme se crée à elle-même, et qui sont de nature seulement à devenir les signes des objets extérieurs (3).

Que répondaient les thomistes à ces deux espè-

(1) Bayle. Dict. Art. Abélard. N. C.

(2) Occam mourut à Munich en 1343 ou 1347.

(3) Tennemann, t. Ier, p. 383.

ces d'adversaires? Aux scotistes, ils opposaient cet axiôme : *Datur universale per mentis abstractionem* (1); et aux nouveaux nominalistes, ils pouvaient objecter qu'il y avait certainement des causes générales, spéciales, etc., qui produisaient les apparences qui étaient l'occasion des abstractions que nous appelions genres, espèces, etc.; mais qu'il ne nous était pas donné de connaître l'essence de ces causes, et que d'ailleurs on ne pouvait en admettre la présence partout où nous appliquions notre nomenclature de genre, d'espèce, etc. Cette dernière réponse est, au reste, une pure supposition de notre part, car nous n'avons point trouvé dans les ouvrages que nous avons pu consulter, rien qui fût particulièrement adressé aux partisans d'Occam, en philosophie. En définitive, ce furent les thomistes qui survécurent à la scholastique; c'est leur opinion qui est reçue de nos jours.

La science des universaux n'est point en effet restée enfouie dans les ténèbres du moyen âge, ainsi que se plaisaient à le dire les encyclopédistes du dix-huitième siècle. Cette doctrine est passée de l'état théorique à l'état pratique; elle ne porte plus le même nom, et les applications que l'on en fait, en ont changé en grande partie l'aspect. Cependant, c'est, au fond, telle-

(1) Candidatus artium.

ment la même chose, que l'on pourrait sans peine reprendre, sous les appellations modernes, ces discussions fameuses qui ont partagé l'ancienne Université de Paris, et dont nous avons donné une esquisse. Nous dirons plus, ces discussions sont beaucoup plus près de reparaître que l'on ne le croirait, et il n'est pas difficile de signaler la secte de naturalistes qui, dans ce débat, devra jouer le rôle des scotistes, et conclure comme eux au panthéisme. Nous espérons bientôt pouvoir démontrer clairement ce fait à nos lecteurs.

La science des universaux est devenue ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui la science des classifications ou de la nomenclature en histoire naturelle. Nous allons examiner la doctrine reçue sur ce sujet; mais comme la matière est considérable et un peu confuse, il est nécessaire, pour nous faire comprendre aussi bien que pour abréger, d'y introduire des divisions. Nous prendrons celles qui sont reçues.

On divise les corps, en corps organisés et en corps inorganiques ou bruts. Nous nous occuperons d'abord des systèmes de classification usités dans les sciences des corps organisés ou vivans, c'est-à-dire en botanique et en zoologie.

Méthode de classification des corps vivans ou organisés. — C'est une histoire qui est encore à faire, que celle de l'application du système des

universaux à la classification des êtres naturels. Ce serait un travail aussi intéressant sous le rapport philosophique, que sous le rapport scientifique ; mais ce serait aussi une œuvre longue et étendue, trop importante et trop considérable pour qu'il nous soit venu même à la pensée d'en tenter ici une ébauche. Nous nous bornerons, en ces choses, à parler seulement de ce qui est nécessaire à l'intelligence complète des méthodes de classification.

Les tentatives de classification des êtres naturels par l'application du système des universaux, paraissent beaucoup antérieures au seizième siècle. Il paraît que, dès le début, les auteurs s'y proposèrent deux buts différens : les uns, et le plus grand nombre, ne voulurent, en établissant des divisions de genre et d'espèce, rien plus que constituer un moyen de reconnaître facilement les noms et les propriétés des êtres ; les autres, et ce fut le plus petit nombre, y cherchèrent en outre un moyen de comparaison. Ces derniers, évidemment, agissaient sous la direction de quelqu'un des problèmes philosophiques dont nous avons traité plus haut.

Quoi qu'il en soit, on désigne aujourd'hui, sous le nom de *méthode artificielle*, tout système de classification où l'on se propose de dresser un catalogue arrangé seulement en vue d'une nomenclature, c'est-à-dire, de telle sorte, qu'un être

étant donné, on en trouve facilement le nom et les propriétés. Pour atteindre ce résultat, il suffit de choisir quelques caractères saillans et évidens. Les différences tranchantes servent à établir les genres; les moindres différences, à établir les espèces. Une telle méthode, quelque artificielle qu'elle soit au commencement, doit, par l'effet du perfectionnement, conclure, mais par une route très longue, à une classification à peu près conforme, quant aux résultats, à celle dont nous allons parler ci-après. En effet, pour obtenir le catalogue le plus facile dans l'usage, sous le rapport de la nomenclature, il est nécessaire de perfectionner incessamment les moyens de reconnaissance, de chercher sans relâche les caractères les meilleurs et les plus sûrs, enfin de classer en conséquence des découvertes faites à cet égard. Immanquablement donc, quoique par une voie détournée et fort alongée, on arriverait au point que l'on atteint tout d'un coup par la méthode plus philosophique dont nous allons parler.

On donne aujourd'hui le nom de *méthode naturelle* à un système de classification institué, pour la première fois, en botanique par Bernard de Jussieu, et que les zoologistes se sont empressés d'imiter. Là, on se propose, non pas de dresser un simple catalogue, mais de classer les êtres selon *leurs rapports naturels;* on ne tient pas compte seulement pour établir ces rapports

de quelques caractères saillans, mais de toutes les conditions d'existence, c'est-à-dire de l'organisme tout entier, du mode de génération, des mœurs et des aptitudes ou propriétés. Il est certain que le concours d'un si grand nombre de différences ou de moyens de caractérisation, doit, en définitive, produire le catalogue le plus parfait et le plus sûr que l'on puisse posséder. Mais ce n'est point sous ce point de vue que le philosophe doit examiner cette méthode. En effet, dans les recherches nécessaires à cette classification on part d'une idée préconçue; on suppose à l'avance, qu'il y a des rapports naturels entre les êtres, c'est-à-dire, un plan naturel. L'idée de la possibilité d'une méthode naturelle est bien éloignée de celle qui n'admet comme possible qu'une méthode artificielle. Si l'on veut bien y réfléchir, on trouvera que de l'une à l'autre la différence est immense. Il y a toute celle qui peut exister entre les contraires les plus positifs, entre une négation et une affirmation. C'est là ce qui mérite d'abord notre attention. Que nie en principe la méthode artificielle? C'est qu'il y ait des genres et des espèces dans la nature; c'est qu'il y ait une loi créée qui produise les genres et les espèces. Cette méthode est purement nominaliste. Or, la méthode naturelle affirme le contraire par sa seule présence. Elle admet que les choses naturelles ont été créées

selon un plan, et, comme saint Thomas, elle ajoute que c'est par un travail d'abstraction qu'on arrivera, non à reconnaître les essences, mais à classer les différences causales apparentes.

Lorsque l'on se propose de chercher d'une manière expérimentale les rapports naturels entre les êtres, c'est-à-dire quels sont les espèces et les genres naturels, on arrive rapidement et par un raisonnement très simple à la question de la génération. En effet, c'est là que réside le problème de la conservation des espèces et des genres. Ce fut aussi le sujet le plus vivement débattu entre les naturalistes. Buffon voulait qu'il n'y eût de vrai que les espèces; Linné voulait que les genres le fussent également; le premier, en conséquence, n'admit pas d'autre division dans son Histoire naturelle que celle des espèces; le second au contraire admit en outre celle des genres inférieurs, moyens, supérieurs, se bornant seulement à créer quelques noms spéciaux en place de ces mots genres, moyens et supérieurs. Il prit pour principe de classification en botanique, les organes de la génération; et peut-être ce fut la nécessité de trouver un caractère primordial de cette nature, qui lui fit faire sa découverte de la génération des plantes. Enfin, B. de Jussieu et les naturalistes modernes ont fondé leurs définitions de l'espèce au point

de vue de la successivité régulière manifestée par la génération. Les découvertes modernes ont donné à cette dernière base une solidité inattaquable. On découvrit, en effet, que chaque individu n'était point au moment de la conception, tel qu'il paraissait au moment de sa naissance. On vit qu'il était toujours coutenu dans un œuf; on vit que l'œuf était antérieur à la fécondation; que dans cet œuf, après la fécondation, le nouvel être arrivait à son état parfait en passant par une succession de transformations (1). On en conclut que chaque individu existait comme *germe* même avant la fécondation. Les *germes*, disait-on, étaient préformés, et l'on discuta pour savoir si les germes étaient disséminés, comme l'avait pensé Van Helmont, ou s'ils étaient emboités, comme le voulait Charles Bonnet. Quoi

(1) Les premiers travaux sur l'œuf remontent au moyen âge. Nous avons voulu en suivre la marche en remontant successivement d'Harvey à tous ses prédécesseurs; mais nous avons été obligé d'abandonner ce travail, faute de temps et de livres. Il a été seulement constaté pour nous qu'il avait commencé avant le xve siècle; et il nous a paru probable même qu'il avait été fait sous les inspirations qui ressortaient de la dispute sur les universaux. Quant aux modernes, qui se sont occupés de cette solution, ce sont entre autres Charles Bonnet et l'abbé Spallanzani en première ligne, puis en outre A. de Haller, Swammerdam, Malpighi, Bourguet, etc.

qu'il en soit, il fut acquis à la science qu'il y avait une force créée quelconque qui présidait à la conservation non seulement des êtres, mais encore du type qu'ils présentaient dans leur état adulte. Il fut certain que les variétés qu'offraient les individus, étaient des effets indépendans de leur nature primitive; enfin on put avoir confiance aux considérations fondées sur le fait de la génération.

Mais ces connaissances ne suffisaient pas encore pour opérer une classification complète des êtres. Il fallait, en effet, savoir dans quel ordre on devait ranger les genres. Le nombre de ceux-ci se comptait par milliers; donc au point de vue de dresser un simple catalogue, il fallait, au début, présenter à celui qui venait y faire une recherche, un moyen aussi large que le catalogue même, pour se retrouver au milieu de cette multitude de divisions. En outre, au point de vue des rapports naturels cherchés, on devait se demander s'il n'y avait pas entre les genres supérieurs, moyens et inférieurs, des rapports aussi naturels que ceux à l'aide desquels on rapprochait les espèces pour en former un genre. A ces questions si rationnellement posées, la science répondit par une hypothèse qu'elle possédait depuis long-temps, par celle de l'échelle des êtres.

Au premier coup d'œil, il semble que cette

idée soit très ancienne. Il semble que les Indous l'exprimaient lorsqu'ils disaient que des anges habitaient tous les corps de la nature, et qu'ils y représentaient le degré de déchéance qu'ils avaient subi. Cependant il n'y a aucune similitude, aucune analogie. En effet, les Indous admettaient en même temps que ces anges avaient tous la même nature originelle, que les corps où ils vivaient leur étaient donnés par une force naturelle identique et partout la même; enfin, leur classification était l'expression d'une idée de déchéance; tandis que celle de l'échelle des êtres exprime au contraire une idée de croissance ou de progrès.

L'auteur le plus ancien qui ait exprimé quelque chose d'analogue à l'échelle des êtres, est Raymond de Sabunde ou Sabeyde, médecin, recteur de l'Université de Toulouse, qui écrivit de 1434 à 1436, un livre qui fut alors très célèbre sur la théologie naturelle. Il y avançait entr'autres propositions, que les degrés de perfection que les choses possèdent, varient beaucoup; que l'on peut, en général, considérer comme tels, l'existence, la vie, le sentiment, la pensée, entre lesquels il y a encore une multitude infinie de degrés; que certains êtres n'ont qu'un de ces degrés, d'autres en ont plusieurs, et que l'homme les possède tous (1). De là, Ray-

(1) Buhle. Hist. de la philosoph., t. Ier, p. 734.

mond s'élevait à Dieu l'être souverainement parfait, c'est-à-dire qu'il faisait à l'égard du monde physique le même travail que Denys l'aréopagite avait fait à l'égard des hiérarchies célestes. Buffon admit l'échelle des êtres. Linné semble avoir voulu aussi exprimer cette hypothèse lorsqu'il disait : *Mineralia crescunt; vegetalia crescunt et vivunt; animalia crescunt, vivunt et sentiunt.* Mais ce fut Charles Bonnet qui, dans le dix-huitième siècle, développa surtout cette idée; il l'appuya sur des raisonnemens et des expériences nombreuses; enfin la haute position qu'il occupait parmi les savans, acquit à ses travaux une grande publicité. Il consacra plusieurs ouvrages à prouver qu'il existait une gradation entre les êtres depuis les corps bruts jusqu'aux anges (1). On eut alors le moyen général de classification dont on avait besoin. L'hypothèse dont il s'agit commanda et dirigea le travail, et en l'appliquant on acquit la preuve que cette hypothèse était vraie en général, c'est-à-dire dans le principe même qui en forme le fondement. La méthode nouvelle fut d'abord réalisée en botanique par Bernard de Jussieu. Son neveu, A. L. de Jussieu, en publia le résultat en 1789 (2). La

(1) Charles Bonnet.—Contemplation de la nature.— Palingénésie philosophique. — Considérations sur les corps organisés.

(2) Genera plantarum.

même méthode fut ensuite transportée en zoologie. C'est à Cuvier (1) et à ses élèves qu'on doit les premiers travaux sur ce sujet, travaux qui d'ailleurs sont bien loin d'être arrivés à la perfection dont on peut apercevoir la possibilité dès aujourd'hui.

Il nous reste maintenant à examiner quelles sont les divisions usitées en histoire naturelle, quels en sont les principes et les règles. Nous commencerons par en donner le vocabulaire ou la nomenclature; en même temps nous en présenterons les rapports de synonymie avec les anciens universaux; enfin, lorsque nous nous serons mis, par ce moyen, au fait du langage usité de nos jours, nous nous occuperons des règles et des principes de classification.

Linné et de Jussieu n'établirent pas plus de divisions que l'on n'en avait prévu dans le système des universaux. Ils se servirent seulement de noms nouveaux pour désigner le genre supérieur et le genre moyen. Au premier, c'est-à-dire au genre supérieur, ils donnèrent le nom de *classe;* au genre moyen ils donnèrent le nom d'*ordre;* à l'ordre, ils subordonnèrent le genre, et à ce dernier, l'espèce.

De Jussieu paraît avoir tenu à ne pas changer ce cadre, à ce point qu'il ne donna point de

(1) Règne animal.

nom à trois divisions, très naturelles cependant, caractérisées chacune par des différences organiques capitales, et qui comprenaient ses diverses classes et les partageaient en trois groupes distincts : celui des acotylédones, celui des monocotylédones et celui des dicotylédones. La nécessité d'une pareille division supérieure en botanique est démontrée par la géologie ; celle-ci nous apprend que les groupes dont il s'agit n'ont pas été créés en même temps, et qu'ils ont paru sur la terre successivement à des périodes diverses ; mais elle nous apprend aussi que ces divisions supérieures doivent être établies au nombre de plus de trois (1).

En zoologie, les divisions ont été bien autrement multipliées qu'en botanique. Il ne faudrait pas conclure de ce fait que la science des animaux est plus parfaite que celle des végétaux ; loin de là, il prouverait plutôt le contraire. Lorsqu'en effet on examine dans le détail la classification du système animal, on y trouve encore beaucoup d'incertitude et de confusion. On reconnaît que multipliant, ainsi qu'on l'a fait, les divisions supérieures, c'est-à-dire beaucoup au delà de ce qui existe en botanique, on a établi

(1) Les conifères, par exemple, dans l'ordre de la formation génésiaque, paraissent antérieures aux autres dicotylédones.

en quelque sorte par force des analogies qui n'existent pas, entre des espèces et des genres complétement disparates. Nous allons néanmoins donner le vocabulaire de classification usité; nous l'empruntons au Règne animal de Cuvier.

Dans le règne animal on établit d'abord quatre *divisions* générales qui se rapportent, dit-on, à quatre formes principales, à quatre plans généraux d'organisation.

Dans chacune de ces divisions principales, on inscrit les *classes* (genres supérieurs des scholastiques); dans les classes on inscrit les *ordres* (genres moyens des scholastiques); dans les ordres on inscrit les *genres;* dans ceux-ci on inscrit les *espèces*, et enfin dans ces dernières on note les *variétés* et les *races*.

Mais ce ne sont pas là toutes les divisions usitées dans les ordres; lorsque l'on croit en avoir besoin, on forme des *familles* qui comprennent des *subdivisions* et des *tribus*. Enfin dans le genre on établit, dans le même cas, le *sous-genre*.

Sans doute, dans la méthode naturelle, il ne faut pas craindre de multiplier les divisions, en tant que cela est démontré nécessaire, mais il y a également un abus à redouter à cet égard. Il est certain que la multiplication des divisions rend l'œuvre de la classification plus facile, et qu'il peut par conséquent arriver, que, croyant céder à une exigence positive, nous ne fassions

en réalité que ménager notre travail. Il nous paraît, par exemple, que les divisions premières et générales du système animal, établies par Cuvier, pourraient être rayées. Si ces divisions premières étaient supprimées, le système de classification serait parfaitement conforme au système des universaux. Il n'y aurait, au reste, ce nous semble, aucun inconvénient à les rayer. Elles expriment, en effet, ceci : que les animaux se divisent en vertébrés, en mollusques, en articulés et en rayonnés. Or, pour nous occuper d'une seule de ces divisions, nous trouvons dans les vertébrés quatre classes, celle des mammifères, celle des oiseaux, celle des reptiles et celle des poissons. Si nous consultons l'ordre des formations géologiques, nous voyons que chacune de ces classes a été créée dans une période différente. L'embryogénie nous apprend que chacune d'elles se rapporte à une période du développement du fœtus. Donc, réunir ces classes sous une appellation commune, c'est nier un fait de séparation que rend manifeste l'ordre de formation. Si même l'on consulte cet ordre de formation, on reconnaît que chacune de ces classes est, à l'égard de celles qu'on a placées sous le même titre, aussi séparée qu'à l'égard de l'une ou de l'autre des classes contenues dans la division suivante. Il y a beaucoup d'autres reproches à faire à la classification de Cuvier ; nos lecteurs les trouveraient peut-être en-

core mieux fondés, mais ce n'est pas ici le lieu de nous en occuper Nous allons maintenant examiner, un à un, chacun de ces termes généraux de classification, c'est-à-dire traiter de ces nouveaux universaux. Nous commencerons par ceux de ces termes qui sont mis en usage pour former tous les autres.

De la différence. Nous allons parler sous ce titre des moyens de distinguer les espèces, les genres, etc., c'est-à-dire de séparer et de réunir les êtres, selon les rapports de convenance ou de disconvenance qu'ils présentent. En histoire naturelle on donne le nom de *caractères* à ces moyens. On entend par là les formes organiques, les propriétés et les habitudes. On distingue deux espèces de caractères: les caractères *fondamentaux* et les caractères *subordonnés*. Cette distinction n'est point sans motifs, elle mérite une attention particulière; en effet, il ne suffit pas d'être averti que l'on doit classer un être d'après la considération de l'organisme tout entier, il faut de plus savoir quelles sont les parties qui méritent le plus d'attention tant pour déterminer la subordination des espèces et des genres, que pour abréger le travail; il faut en un mot ici, comme en toutes choses, être averti des points auxquels on doit être particulièrement attentif pour ne pas manquer de les voir. Ajoutons que quelquefois on ne possède qu'une por-

tion de l'être dont il s'agit de déterminer la position dans la série, et que la connaissance des rapports qui existent entre les caractères peut souvent suffire pour faire deviner ce qui nous manque.

Les caractères fondamentaux sont ceux qui se tirent de la considération de la *fonction* ou du *but final* de l'être qu'on examine, car ces deux mots sont synonymes en histoire naturelle. En effet, il est démontré que tout être ne subsiste qu'à certaines conditions. Parmi ces *conditions d'existence*, il en est de communes ou d'universelles ; il faut, par exemple, que l'être constitue une individualité d'une manière quelconque, qu'il soit isolé du monde extérieur, et résiste à celui-ci ; il faut que cet être s'accroisse, qu'il se multiplie, qu'il trouve dans la loi de son accroissement la cause de sa mort ; en un mot, il faut qu'il vive et qu'il meure. Il y a en outre des conditions d'existence spéciales, auxquelles celles dont nous venons de parler servent en quelque sorte de moyens ; il faut que cet être manifeste certaines aptitudes et certaines propriétés ; il faut qu'il agisse, en un mot, d'une certaine manière sur un certain monde extérieur ; ainsi cet être habitera l'eau, l'air ou la terre ; il sera carnassier ou herbivore, etc. ; c'est ce que l'on appelle la fonction. Or, cette fonction est tellement essentielle à l'être, qu'elle est elle-même une

condition d'existence principale à laquelle les autres sont subordonnées, et hors de laquelle l'être ne peut vivre.

Les caractères qui expriment la fonction sont ceux-là même que l'on appelle *principaux*. C'est proprement l'instrumentalité ou les appareils organiques qui la manifestent physiquement. On remarque que ces caractères sont toujours les plus constans dans chaque série, et qu'ils sont également toujours les derniers qui varient. Tous les autres sont subordonnés. La fonction se montre toujours comme la condition principale, de sorte que l'organisme tout entier, même celui qui est consacré à la conservation, à l'accroissement, à la multiplication des individualités, est modifié d'une manière proportionnelle. Ainsi, un carnassier est principalement caractérisé par l'appareil de destruction qui le rend redoutable au reste des animaux, et qui constitue sa fonction propre ; mais le reste de l'organisme est en harmonie ; l'appareil de la locomotion, l'appareil digestif, l'appareil sensuel sont caractérisés d'une manière particulière à ces espèces. Ainsi, comme le dit M. Cuvier (1), les parties d'un être ont une convenance mutuelle : il est tels traits de conformation qui en excluent d'autres ; il en est qui, au contraire, en nécessitent ; quand on

(1) Cuvier. Règne animal. Méthodes.

connaît donc tels ou tels traits dans un être, on peut calculer ceux qui coexistent avec ceux-là, ou ceux qui sont incompatibles. C'est par un calcul pareil que l'on a pu reconstruire l'organisation entière, et deviner les habitudes des animaux antédiluviens, à l'aide des débris de leurs squelettes, toutes les fois que ceux-ci présentèrent des caractères principaux.

Ces moyens sont excellens pour déterminer la position d'un être dans un cadre de classification déjà formé; mais ils ne seraient pas également parfaits s'il s'agissait de former le cadre même; ils offriraient alors, en beaucoup de cas, une grande incertitude, et généralement beaucoup de difficulté. L'expérience est faite à ce dernier égard; quant à l'incertitude elle existerait surtout en botanique où il n'est point aisé d'apercevoir quelle est la fonction particulière d'un végétal. Nous n'ignorons pas quelle est la fonction commune, mais de là à connaître celle de chacun, il y a loin. Aussi a-t-on cherché un autre moyen.

L'attention s'est portée sur la loi de multiplication de l'être, c'est-à-dire sur la génération et tout ce qui s'y rapporte. Nous avons dit plus haut par quel motif on avait été appelé à l'examen de cette question. C'était, en effet, se rapprocher autant que possible du principe fonctionnel de l'être; car ce principe est virtuellement institué

dans le germe ; c'était en quelque sorte fonder sa classification sur ce dernier. Nous verrons bientôt que l'on fait un grand usage de ce moyen en histoire naturelle ; nous reconnaîtrons qu'il est des questions qui seraient insolubles si l'on ne s'en servait, et qui par cet aide sont décidées parfaitement. Ce moyen sert surtout en zoologie à constituer les espèces et les genres, et il domine toute la botanique.

Il est un autre moyen de différence qui n'est pas encore usité et que nous proposerons ; mais celui-ci ne peut servir, au moins jusqu'à nouvel ordre, qu'en zoologie ; il n'est point utilisable pour déterminer les espèces et les genres, et même peut-être les ordres ou genres moyens ; il serait parfaitement applicable, et, ce nous semble, décisif lorsqu'il s'agirait d'établir les genres supérieurs, ou les classes et les rapports de classes. Nous voulons parler de l'embryogénie et de la géogénie. En effet, puisqu'il est prouvé que tout animal, avant d'arriver à l'état parfait ou adulte, c'est-à-dire à celui où il peut reproduire son semblable, que tout animal, disons-nous, passe par une série d'états intermédiaires, qui sont en conformité parfaite avec la série de ceux qui lui sont inférieurs dans l'échelle animale ; puisqu'il est prouvé que ces transformations arrivent soit dans l'œuf, soit hors de l'œuf (comme chez les grenouilles, les papillons et un grand

nombre d'articulés), il nous paraît que l'étude embryogénique peut donner une certitude sur la position relative d'une classe à l'égard d'une autre, sur la séparation ou la réunion de certains groupes, etc. La géogénie pourrait être invoquée comme un moyen secondaire dans la même fin, et elle serait immédiatement utilisable, même en botanique. Celle-ci prouve, en effet, que de grandes catégories d'êtres ont été produites simultanément, mais dans un ordre et avec des caractères de séparation et de série, qui rappellent complétement ce qui se passe dans l'embryogénie. Nous nous bornons à indiquer ces deux moyens de différence. L'usage seul peut en apprendre l'étendue et la valeur. Une chose cependant nous paraît certaine, c'est qu'on en retirera une grande utilité.

Quoi qu'il en soit, les naturalistes ont déduit des considérations que nous avons présentées plus haut, les principes suivans quant à la classification et à la nomenclature.

Dans la formation du catalogue des êtres on doit entendre par caractère, une note précise indiquant la différence, c'est-à-dire une particularité organique qui établit entre les individus une ressemblance ou une dissemblance. Les caractères sont positifs ou négatifs. Les caractères positifs peuvent servir à rapprocher ou à séparer les êtres; les caractères négatifs ne servent ja-

mais qu'à les séparer ; mais pour que ces diverses espèces de caractères aient une valeur, il faut qu'ils soient constans. Les caractères, en effet, sont en outre constans ou inconstans ; ainsi, dit-on, toutes les graines provenant d'une même plante ont la même structure, et toutes les plantes qui naîtront de la même graine produiront d'autres graines semblables à celles dont elles sont sorties ; les caractères tirés de la graine sont constans. Mais il peut arriver que ces végétaux diffèrent quant à la taille, la couleur des corolles, l'odeur, etc. ; les caractères de cette espèce sont inconstans et sans valeur. Il faut donc encore, avant d'employer un caractère, savoir s'il est constant. C'est par là, en effet, que l'on apprend si le caractère est important. Encore faut-il, parmi les caractères constans, établir une différence entre ceux qui sont isolés et ceux qui sont *coexistans*, c'est-à-dire qui se tiennent de telle sorte que la présence de l'un entraîne nécessairement la présence de l'autre. Ainsi l'importance du caractère se déduit non seulement de la constance, mais de la coexistence nécessaire de plusieurs autres indispensables à l'existence du premier et de l'être lui-même.

Les naturalistes distinguent enfin trois sortes de caractères : ceux qui indiquent la classe, l'ordre ou la famille, les caractères classiques ; ceux qui dénotent le genre, le caractère générique, et

ceux qui distinguent l'espèce, les caractères spécifiques; mais ils diffèrent beaucoup quant aux définitions de ces caractères; celles-ci, en effet, ne se ressemblent pas dans chaque branche de l'histoire naturelle.

De l'individu. — Les individus en histoire naturelle sont innombrables, aucun ne ressemble parfaitement à un autre; chacun d'eux se modifie incessamment; ils durent peu; ils naissent, ils croissent et ils meurent, faisant place à d'autres dont la destinée ne sera ni plus durable, ni plus stable. Dans cette succession il y a quelque chose qui meurt, quelque chose qui ne meurt pas. Il a donc fallu définir l'individualité, pour distinguer ce qui passe de ce qui ne passe pas, c'est-à-dire de l'espèce, du genre, etc. C'est d'ailleurs dans l'étude de la continuité des individus que l'on cherche les caractères à l'aide desquels on établit les espèces, les genres, etc., c'est-à-dire ce que l'on remarque de constant dans la succession des individus.

La définition des scholastiques que nous avons donnée au commencement de ce paragraphe, est encore à peu près généralement admise; au moins peut-on dire que les diverses définitions spéciales n'en sont qu'un corollaire ou une traduction appropriée à l'usage de la spécialité elle-même.

Quant à nous, il nous semble que dans les

sciences des corps organisés, il faudrait toujours faire entrer la considération de la génération et de la vie. Nous proposons donc de définir l'individu : un être vivant qui ne peut être divisé sans périr, et qui est l'effet du développement d'un germe unique.

De l'espèce. — On possède un grand nombre de définitions modernes de l'espèce. Linné disait qu'il reconnaissait autant d'espèces qu'il y avait eu de formes diverses créées, *species tot numeramus, quot diversæ formæ in principio sunt creatæ*. Il disait encore : *Tot sunt species quot diversæ formæ seu structuræ hodiè occurrunt*. Buffon paraît avoir attaché peu d'importance à ce genre de recherche ; il voyait une espèce là où il trouvait « une ressemblance parfaite et des différences trop petites pour être distinguées. » Adanson définissait l'espèce : « Tous les individus semblables par succession constante. » De Jussieu dit que dans l'espèce un individu quelconque est la véritable image de toute l'espèce passée, présente et à venir : *Quodlibet individuum est vera totius speciei et præteritæ, et præsentis et futuræ effigies*. De Candolle appelle espèce en botanique : « la collection de tous les individus qui se ressemblent plus entre eux qu'ils ne ressemblent à d'autres ; qui peuvent, par une fécondation réciproque, produire des individus fertiles et qui se reproduisent par la génération,

de telle sorte qu'on peut par analogie les supposer tous sortis originairement d'un seul individu. » M. Duméril le zoologiste, qui est nominaliste probablement sans s'en douter, dit que : « L'espèce est un nom collectif d'individus qui peuvent se reproduire avec des qualités, une structure et des propriétés absolument semblables. »

Tous les naturalistes sont unanimes aujourd'hui à fonder le caractère de l'espèce sur le fait même de la reproduction. Ils reconnaissent donc l'identité d'espèce entre tous les individus qui peuvent reproduire ensemble des petits semblables à eux-mêmes, et capables d'engendrer à leur tour des individus féconds et par conséquent propres à conserver cette espèce. Cette base est certainement la plus assurée de celles que l'on peut désirer. Ici, c'est la nature elle-même qui est notre guide ; il n'y a ni hypothèses, ni raisonnement, il n'y a en quelque sorte rien de nous. Notre œuvre consiste seulement à constater la succession et la loi de cette succession. Cette manière de juger par le fait de la reproduction, nous rapproche autant que possible du principe causal lui-même. Il nous rend évident que le nombre des formes organiques est limité, et que ces formes sont l'effet d'une force séminale en quelque sorte qui agit constamment selon certaines conditions essentielles, ainsi que

toutes les lois qui président à l'harmonie de ce monde.

Les espèces sont permanentes, indestructibles et incommunicables. Elles sont séparées et limitées à tout jamais. Ainsi deux individus appartenant à des espèces différentes, même les plus voisines et les plus rapprochées du même genre, ne peuvent pas engendrer ensemble des individus capables de se reproduire indéfiniment de manière à former une troisième espèce intermédiaire. Nous traiterons cette question quand il sera question du *genre;* mais nous insistons en ce moment sur cette observation parce qu'il est résulté de l'oubli qu'on en a fait, plusieurs conséquences graves. Des auteurs ont considéré des variétés comme des espèces; ainsi la plupart des historiens traitent comme telles quelques variétés de l'espèce humaine. Ils n'eussent point commis cette faute s'ils avaient réfléchi que ces variétés sont susceptibles d'engendrer ensemble des enfans capables de se reproduire indéfiniment. Le vague et la multiplicité des définitions que nous avons citées sont peut-être pour quelque chose dans cette erreur; aussi croyons-nous nécessaire d'en rédiger une nouvelle qui ait pour but particulièrement de rendre de pareilles fautes impossibles. Nous présentons celle-ci : « *L'espèce est constituée par une différence qui se conserve indéfiniment par voie de génération,*

quelle que soit la variété des milieux, et qui est incommunicable.

L'espèce est susceptible de plusieurs *variétés*, il y en a de trois sortes : les variétés individuelles, les variétés accidentelles et les variétés transmissibles par voie de génération; ces dernières ont reçu le nom de *race*.

Les variétés individuelles sont celles qui constituent le caractère particulier par lequel on différencie les individus. Elles consistent en général dans des différences de taille, de couleur, de développement, etc., qui ne se transmettent pas nécessairement par génération; les variétés accidentelles sont celles qui surviennent à un individu dans le cours de la vie, et ne passent jamais à ses enfans. La considération de ces deux premières variétés n'a aucune importance philosophique. Il n'en est pas de même de celles désignées sous le nom de *race*.

De la race. — On désigne par le mot race, une *variété dans l'espèce, qui se transmet par voie de génération tant que le milieu et les mœurs qui ont présidé à l'origine de la race, restent les mêmes*. Nous expliquerons dans l'ontologie comment les races se forment. Ce n'est pas ici le lieu de nous occuper de cette question. Il suffit de dire que la persistance des individus d'une espèce, pendant plusieurs siècles, dans un même système d'action et d'impression, en un mot

dans un même milieu et dans tout ce qu'il suppose, suffit pour déterminer une variété qui se transmet et s'accroît de génération en génération, de telle sorte que tous les individus appartenant à cette portion de l'espèce présentent quelques caractères communs qui les différencient de ceux de toute autre portion de cette espèce. Mais ces caractères ne dépendent jamais de différences organiques fondamentales. Ces diverses races peuvent engendrer ensemble des petits capables de reproduire indéfiniment leurs semblables. On remarque même que sous l'influence de milieux et de mœurs autres, la race disparaît, mais ce caractère met à s'effacer un temps moins long qu'il n'en a mis à se produire.

Ce mot, *race*, employé d'abord par les naturalistes, dans le sens que nous venons d'expliquer, a été détourné de la signification primitive ou mal compris, lorsqu'il s'est agi de l'homme, par les moralistes et par les éclectiques. Les premiers se sont complus dans la pensée qu'il y avait des hommes d'origines différentes, parce qu'en se démontrant ce fait, ils y trouvaient occasion de mettre en doute la tradition religieuse qui affirme au contraire que les hommes ont tous la même origine. Ils n'ont point réfléchi qu'en admettant la pluralité des types originels parmi les hommes, ils reconnaissaient par là nécessaire-

ment qu'il y avait des types supérieurs et d'autres inférieurs, en sorte qu'en définitive, ils reconnaissaient l'existence d'une aristocratie originelle et niaient l'égalité. Quant aux éclectiques, ils nous paraissent avoir été trompés par le mot; il convenait, au reste, à leur doctrine de trouver un motif qui leur permît d'établir qu'il y avait une hiérarchie naturelle parmi les hommes autre que celle acceptée ou constituée par ces derniers. Il suffit cependant aux uns et aux autres de regarder autour d'eux et de réfléchir un instant, pour reconnaître quel est le sens réel de ce mot, race. Il y a des races parmi les animaux aussi bien que parmi les hommes. Quant aux premiers, ils auraient vu qu'on les améliorait, qu'on les changeait, qu'on les détruisait, et que souvent il suffisait pour cela non pas de les changer de climat, mais de changer leur alimentation et leurs habitudes.

La définition que nous avons donnée était unanimement acceptée par les naturalistes, il y a vingt ans; elle est encore acceptée généralement aujourd'hui et reçue par les plus capables. Elle est d'ailleurs la seule conforme à la réalité.

Du genre. — Le genre n'est point établi sur des bases aussi certaines que l'espèce. On désigne par ce mot, *une analogie de structure, de forme et de physionomie commune à plusieurs espèces*. Le genre n'est point cependant une division arti-

ficielle. Il suffit d'ouvrir un livre de botanique ou de zoologie pour s'en assurer; et cela est à ce point vrai, qu'il est, en général, d'usage dans ces deux sciences, de désigner le genre tout entier par le nom de l'une des espèces les plus communes qui y sont comprises, et que ce nom le plus souvent est une marque excellente pour faire reconnaître tout le genre par la connaissance d'une seule espèce. Ainsi, on appelle genre *felis*, celui qui contient les espèces chat, lion, tigre, jaguar, etc. Il y a une analogie si réelle cachée sous l'analogie des formes, que quelquefois les espèces différentes d'un même genre peuvent engendrer ensemble; il est vrai que les petits ne peuvent pas reproduire leurs semblables indéfiniment : ou ils sont complétement stériles, ou les êtres qu'ils produisent ne vivent pas. Nous citerons pour exemple le mulet, de l'âne et de la jument, qui est stérile; celui du bélier et du mouton, etc. Peut-être, il est vrai, les expériences n'ont pas été suffisantes; peut-être plusieurs différences que les naturalistes appellent aujourd'hui des espèces, seront reconnues plus tard pour de simples races. Quoi qu'il en soit, dans l'état actuel de la science, on peut affirmer que le genre est séparé de l'espèce, en ce que c'est là *une différence qui se conserve seulement par les espèces qu'elle comprend.* Les genres d'ailleurs, de l'un et à l'autre, sont absolument incommu-

nicables ; il y a un abîme entre chacun d'eux (1).

De l'ordre ou du *genre moyen*. — Les bases sur lesquelles celui-ci est fondé, sont encore moins certaines que celles dont nous venons de nous occuper. Ce mot désigne une *analogie de structure, de forme, et de physionomie, commune à plusieurs genres*. Il y a cependant une réalité qui se manifeste par cette analogie ; ce qui le prouve, c'est qu'elle est intermédiaire entre le genre et la classe : nous allons voir que celle-ci est fondée sur un fait naturel presque aussi évident que celui qui est le signe particulier de l'espèce.

De la classe ou *genre supérieur*. — La réalité naturelle de la classe est démontrée par les faits embryogéniques. Les transformations successives du fœtus sont caractérisées, en effet, par le passage de l'animal dans des états qui se rapportent chacun aux formes organiques des diverses classes inférieures à celle dans laquelle cet animal doit vivre et mourir. Ainsi, pour citer un exemple dont l'observation est à la portée de chacun, la grenouille, avant d'arriver à l'état de reptile, c'est-à-dire d'un animal qui respire l'air,

(1) Dans un article inséré dans l'*Européen*, t. Ier, 2e série, p. 92, je proposais de distinguer le genre en le définissant, *une différence qui est manifestée entre des êtres presque semblables, par l'impossibilité d'engendrer ensemble des petits susceptibles de se reproduire.*

passe par l'état de poisson ou de têtard, c'est-à-dire d'animal qui respire l'eau. Elle nous présente ces curieuses transformations lorsqu'elle est sortie de l'œuf, et vivant à lumière du soleil. Il y a plusieurs autres faits de ce genre dans d'autres classes; mais ces transformations ont, en général, lieu dans le sein de l'œuf, en sorte que le nouvel être en sort presque à l'état parfait; néanmoins elles ont été suffisamment observées et décrites pour qu'il y ait certitude à cet égard. La classe existe donc réellement; elle est prise dans la nature comme l'espèce; et ainsi les deux extrêmes étant aussi assurés que le peut être un fait d'observation générale, il n'est point rationnellement possible de nier les deux divisions moyennes. La réalité de la classe pourrait encore au besoin être prouvée par des considérations géogéniques; mais nous aurons occasion, dans le volume prochain, de revenir sur ce sujet; il suffit en ce lieu de le noter.

Il est inutile de dire que les classes sont permanentes et incommunicables entre elles; un abîme les sépare : il n'y a pas le moindre rapport de structure entre celui des poissons qui est le plus élevé en organisation et le plus imparfait des reptiles, entre un reptile et un oiseau, entre un oiseau et un mammifère; et cependant tout mammifère, dans le sein de sa mère, a été suc-

cessivement, complétement ou incomplétement, poisson, reptile ou oiseau : c'est un fait qui confond l'imagination ! Cependant il n'est point hors de la portée de toute théorie, ainsi que nous le verrons dans l'ontologie.

Il existe aujourd'hui des naturalistes qui considèrent l'espèce et les genres comme des faits passagers, et, par conséquent, ces appellations comme de purs noms qui sont applicables aujourd'hui, mais qui seront peut-être demain sans objet. Ceux-là soutiennent que *l'organisation se modifie elle-même*, et que par suite les espèces et les genres se modifient et changent incessamment. On leur a répondu en leur montrant des squelettes enfouis depuis plusieurs milliers d'années, et en leur prouvant qu'ils ne différaient pas de ceux de nos jours. Mais ils se sont fermé les yeux et les oreilles, et ils continuent leur enseignement. Ces naturalistes professent le panthéisme. Nous n'inscrirons pas ici leurs noms ; nous nous bornerons à citer ceux de leurs maîtres. En France, ils invoquent l'autorité de Lamarck ; en Allemagne, celle de Goëthe. Nous reviendrons sur cette doctrine dans la partie critique de notre ontologie. Il nous reste à dire quelques mots de l'usage des universaux dans la science des corps brutes.

Tous les moyens que l'on possède dans la science des corps vivans, pour déterminer les

divisions, manquent en minéralogie et en chimie : aussi tout y est, jusqu'à un certain point, artificiel. On ne s'y propose rien de plus que de dresser un catalogue propre à aider la mémoire et les recherches. Il serait inutile de donner une exposition des définitions du genre et de l'espèce usitées dans les spécialités dont il s'agit. Ces définitions ne sont ni fixes, ni assurées ; elles n'ont point de portée philosophique, et dans l'état de la science, elles ne peuvent en avoir aucune. En minéralogie, l'analogie de forme, de structure, en un mot, les apparences physiques sont les seules bases des constructions méthodiques que l'on possède aujourd'hui. Cependant on remarque que, le plus souvent, les analogies physiques correspondent à des analogies de composition ; cela prouve qu'il y a un principe de classification plus en rapport avec la causalité que ceux que nous connaissons, principe qui est encore à trouver. En chimie, la classification est fondée sur les propriétés que les corps manifestent au contact, les uns par rapport aux autres. Elle a uniquement pour but de faciliter l'étude de la spécialité. Mais aujourd'hui, après avoir pendant quelque temps possédé un système de nomenclature qui paraissait parfait, on n'est plus assuré ni d'accord sur les principes mêmes de la nomenclature. La science touche à une révolution, et l'on attend l'homme qui doit l'opérer : celui-là

sans doute, ainsi que Lavoisier, apportera une méthode nouvelle de classification.

Il serait inutile de nous étendre davantage sur l'usage actuel des universaux. Nous en avons dit assez pour montrer qu'il y avait quelque chose de profondément sérieux dans ces querelles du moyen âge, où la philosophie du dix-huitième siècle n'a voulu voir que la singularité des mots et la bizarrerie du langage. Nous en avons dit assez pour faire connaître où en sont les sciences naturelles en fait de classification, et quels progrès nous sont immédiatement proposés dans ce sujet. Nous ne pourrions en dire davantage sans anticiper sur notre second volume.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

Préface. — Nécessité d'une réforme en philosophie. — Utilité de cette réforme. — Il n'existe point encore de philosophie véritablement universelle ou catholique. — But et plan de cet ouvrage.

Introduction. — Comment l'auteur a été conduit à l'idée d'une réforme de la philosophie, p. 14. — Il n'existe point encore de corps de philosophie chrétienne, p. 31. — Considérations sur l'histoire des méthodes dans les écoles chrétiennes, p. 36. — Division de cette histoire en périodes, p. 36. — 1re période, p. 38. — Description de la méthode des pères de l'Eglise dans la première période, p. 43. — 2e période, p. 48. — Méthode de S. Augustin, p. 50. — 3e période. De la méthode dans l'université de Paris, p. 57. — Description de la méthode de S. Thomas d'Aquin, p. 66. — 4e période, p. 71. — Instauration de nouvelles méthodes dans les sciences naturelles, p. 77. — 5e période. Etat stationnaire de la philosophie jusqu'à nos jours, p. 81. — Conclusion, p. 84. — La méthode grecque est restée dominante; il y a une méthode protestante, mais il n'y a pas de méthode catholique en philosophie, p. 84. — Idée générale de la méthode grecque, p. 86. — Idée générale d'une méthode chrétienne, p. 89. — Etat imparfait de l'ontologie et de l'éthique, p. 92. — Nécessité d'une réforme de la philosophie sur tous les points, p. 94.

Livre premier. *Définition de la philosophie.* Nécessité d'une définition, p. 95.

CHAP. Ier. Partie critique, p. 98. — Démonstration du criterium d'après lequel on jugera les diverses définitions, p. 98. — La science doit être définie par le but, p. 98, 104. — Deux buts pour l'homme, p. 104. — En philosophie, la définition exprime toujours le but qu'on s'y propose, p. 104, 110. — Définitions diverses de la philosophie chez les anciens, p. 111. — Les élèves ne se proposaient pas dans la philosophie le même but que les maîtres. Les maîtres s'y proposaient d'expliquer toutes choses; les élèves venaient y chercher une règle de conduite, p. 115. — Notice de S. Clément à ce sujet, p. 116. — Définitions de la sagesse chez les anciens, p. 124. — Platon, p. 124. — Aristote, p. 124. — Stoïciens, p. 125. — Epicure, p. 127. — Rapport de ces définitions à l'état social, p. 129. — Origine de la société gréco-romaine. Elle était l'effet de la combinaison de deux élémens, p. 131. — Elément celtique ou pélasgique, p. 132. — Elément asiatique ou indien, p. 135. — Conformité des définitions en question aux conséquences de la combinaison de ces deux élémens, p. 137. — Définitions de la philosophie chez les chrétiens, p. 140. — Définitions modernes, p. 143. — Définitions de la philosophie éclectique et à cette occasion critique générale de l'éclectisme, p. 147. — Autres définitions, p. 159. — Des divisions de la philosophie; avantages des divisions classiques, p. 162.

CHAP. II. Partie dogmatique, p. 168. — La philosophie est une méthode générale dont le but est de diriger les diverses parties de l'activité intellectuelle vers une conclusion commune, par l'identité de procédés et de vues, p. 171. — Justification de cette définition, p. 172. — Division de cet ouvrage en trois parties, p. 174.

LIVRE II. LOGIQUE. Introduction, p. 177. — Fondemens des études de logique, p. 182. — Usage de l'histoire, p. 183. — Du langage, p. 183. — Des sciences, p. 185.

CHAP. Ier. PARTIE CRITIQUE. Considérations générales, p. 188.

§ I. La logique est-elle une science ou un art, p. 191. — Importance de cette question, p. 192. — Solution éclectique, p. 193. — Solution matérialiste, p. 194. — Solution de l'auteur, p. 200.

§ II. Division de la Logique, p. 201.

§ III. De l'idée, p. 202. — Définitions diverses de l'idée, p. 203. — Critique de toutes les définitions admises. Recherche et démonstration d'une définition nouvelle de l'idée, p. 209, 257. — L'idée est un acte d'affirmation en vertu d'une connaissance préexistante, p. 256.

§ IV. Des diverses espèces d'idées, p. 257.

§ V. Des signes et du langage, p. 260. — Doctrine spiritualiste, p. 261. — Doctrine matérialiste, p. 264. — Critique, p. 272. — Conclusion, p. 276.

§ VI. De la parole écrite, p. 278. — De l'écriture d'action, p. 279. — Ecriture idéographique, p. 282. — Usage logique des études sur ces écritures pour éclaircir la question du langage, p. 284.

§ VII. Des noms, p. 289. — Critique des divers systèmes reçus, p. 289. — Nouvelle définition des noms, fondée sur les rapports qu'ils doivent présenter pour constituer une signification, p. 293. — Définition du substantif, p. 296. — Définition du verbe, p. 297.

§ VIII. Du jugement, p. 299. — Doctrine spiritualiste, p. 299. — Doctrine matérialiste, p. 301. — Critique et conclusion, p. 303. — Des motifs du jugement, p. 304. — Critique des diverses espèces de certitude admises sur ce sujet, p. 305.

§ IX. De la proposition selon l'enseignement actuel, p. 311. — Importance et difficulté de cette question ; il ne s'agit de rien moins en ce lieu que de reconnaître la logique même du langage, p. 311. — Exposition de la définition admise, p. 312, 315. — Critique de cette définition, p. 316. — Cette définition est d'origine grecque, rédigée seulement au point de vue de la dialectique, p. 328.

§ X. De la proposition selon l'auteur, p. 331. — Analyse du langage, p. 332. — Deux espèces de propositions, p. 336. — De la proposition narrative ou du premier degré, p. 337. — Définition de cette première espèce de proposition, p. 337. — Lois de cette proposition, p. 338. — Influence de ces lois sur le langage, p. 346. — Proposition dialectique ou du second degré, p. 348.

§ XI. Du raisonnement, p. 349. — Le syllogisme et l'induction sont considérés comme les seules formes possibles de raisonnement, p. 349. — Critique de cette opinion, p. 350.

§ XII. Du syllogisme, p. 353. — Exposition des règles du sylio-

gisme, p. 354. — Figures et modes du syllogisme, p. 357. — Des syllogismes imparfaits, p. 360. — Des lieux, des argumens, p. 365.

§ XIII. Considérations critiques sur le syllogisme, p. 370. — Le syllogisme a été emprunté par Aristote à la philosophie indienne, p. 371. — Insurrection contre l'autorité du syllogisme dans le moyen âge, p. 372.—Objections de Van-Helmont, p. 374.—Objections de F. Bacon, p. 377.—Objection de Descartes, p. 378. —Objections de l'auteur, p. 379.- Le syllogisme immobilise la science, p. 382. — Le syllogisme est impropre à engendrer aucune découverte, p. 384. — Comment le syllogisme était approprié à la civilisation antique, p. 387. — Comment il ne mérite qu'un rôle secondaire dans la civilisation moderne, p. 388. — Le syllogisme est une méthode de probation et non d'invention, p. 392. — Le syllogisme n'est point la forme générale du raisonnement. p. 393.

§ XIV. De l'induction, p. 393. — Diverses espèces d'inductions : pluralité d'opinions sur ce sujet, p. 393.—De l'induction selon Aristote, p. 395. — Erreur de M. de Maistre sur ce sujet, p. 397. — Divers usages et diverses formes de l'induction, p. 398. — Induction de Platon, p. 402. — Définition de Cicéron, p. 403. — Définition de Hume, p. 404. — Définition de Lyon, p. 405.— De l'induction proposée par F. Bacon, p. 406. — De la méthode par exclusion, p. 411.

§ XV. De l'analyse et de la synthèse, p. 413. — De l'analyse selon Condillac, p. 415. — Critique, p. 418. — De l'analyse selon Descartes et Port-Royal, p. 423.—De l'analyse des géomètres, p. 426. — De la synthèse selon Port-Royal, p. 427. — Critique de ces diverses opinions, p. 428. — De l'analyse et de la synthèse en chimie, p. 435. — Confusion existante dans les définitions respectives de la synthèse et de l'analyse, p. 437.— Causes de cette confusion et solution de cette difficulté, p. 438. — De l'*à priori*, et de l'*à posteriori*, p. 440.

§ XVI. De l'observation et de l'expérience, p. 441. — On a exagéré la valeur de ces méthodes, p. 441.—Ce sont des moyens de vérification et rien de plus, p. 442. — Inconvéniens de l'emploi exclusif de ces moyens, p. 443. — Ils ne peuvent être élevés au delà de la possibilité de démontrer un fait de détail, p. 446. —

Causes de l'erreur qui règne généralement sur la valeur de ces procédés, p. 449. — Ce que c'est que le hasard dans les sciences, p. 451. — La statistique employée comme moyen de juger les résultats de l'expérience et de l'observation, p. 452. — De la contradiction entre les faits, p. 455. — Impuissance de la statistique pour la résoudre, p. 456. — Règles de l'expérience et de l'observation, p. 458.—Règles de Descartes, p. 459.

§ XVII. Du calcul des probabilités, p. 460.– Histoire de ce calcul, p. 462. — Opinion de Condorcet, p. 463. — Doctrine de Laplace, p. 464. — Théorème de Bernouilli, p. 468. — Formule de Poisson, p. 476. — Critique du calcul des probabilités, p. 477. — Définition et règles de la statistique, p. 483.

§ XVIII. Des catégories, p. 486. – Catégories d'Aristote, p. 487. — Usage des catégories chez les anciens, p. 488. — Catégories modernes, p. 492.

§ XIX. Des universaux et des méthodes de classification, p. 495. — Exposition du système enseigné dans l'ancienne université, p. 496. — Lieu du système sur lequel était établie la discussion entre les réalistes et les nominalistes, p. 500. — Définition du genre, de l'espèce, de la différence, etc., p. 500. — Origine grecque des discussions scholastiques sur les universaux, p. 502. —Définition du nominalisme, p. 509.– Définition du réalisme, p. 511.—Du conceptualisme d'Abélard, p. 512.—Transformation opérée par S. Thomas d'Aquin dans la doctrine des universaux, p. 518. — Résistance des Scotistes, p. 525. — D'Occam, p. 526. — Des universaux dans les temps modernes, p. 527. — Systèmes de classification, p. 528. — Méthode dite naturelle, p. 530.— De la différence, p. 541. — De l'individu, p. 548.—De l'espèce, p. 549. — De la race, p. 552. — Du genre, p. 554.—De l'ordre, p. 556. — De la classe, p. 556. — Des classifications dans les sciences des corps bruts, p. 558.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

NOTA. Le second volume contiendra, 1° l'exposition des méthodes de Raymond Lulle, de Ramus et de Kant; 2° la partie dogmatique de la logique; 3° l'ontologie, partie critique et partie dogmatique.

SBN 647709

Digitized by Google

ERRATA.

—

Préface, p. 1, lig. 12, au lieu de, *d'Aristote*, lisez, *ni à celles d'Aristote.*

P. 19, titre, lig. 4, au lieu de, *réformée du point de vue catholique*, supprimez *réformée* et lisez, *du point de vue du catholicisme et du progrès.*

P. 35, lig. 28, au lieu de, *l'ait.* lisez, *l'aie.*

P. 72, lig. 22, au lieu de, *furent des catholiques*, lisez, *furent la plupart des catholiques.* — Lign. 23, rayez *F. Bacon.*

P. 72, au lieu de, *troisième période*, lisez, *quatrième période.*

P. 81, au lieu de, *quatrième période*, lisez, *cinquième période.*

P. 82, lig. 6 et 7, au lieu de, *comcement*, lisez, *commencement.*

P. 88, lig. 7 et 8, au lieu de, *rappeler*, lisez, *rapporter.*

P. 91, lig. 12, au lieu de, *conserver*, lisez, *constater.*

P. 91, lig. 15, au lieu de, *et*, lisez, *ni.*

P. 112, lig. 23, au lieu de, *les*, lisez, *aux.* — Lign. 29, au lieu de *dont*, lisez, *d'où.*

P. 125, lig. 9, au lieu de, *et*, lisez, *ni.*

P. 174, note, lig. 5, au lieu de, *ait*, lisez, *aie.*

P. 189, lig. 18, au lieu de, *et de ne s'occuper*, lisez, *ni de ne s'occuper.*

P. 211, lig. 15, au lieu de, *et*, lisez, *ni.*

P. 243, lig. 20, au lieu de, *étrangères*, lisez, *étranges.*

P. 250, lig. 25, au lieu de, *voilà*, lisez, *voici.*

P. 269, lig. 5, au lieu de, *et vu et*, lisez, *et qu'il n'y ait ni vu, ni.*

P. 310, lig. 19, au lieu de, *nous avons été témoins*, lisez, *nous n'avons pas été témoins.*

P. 376, lig. 16, citation extraite de Van-Helmont. Elle est exacte, mais non conforme au texte de St.-Paul. Voyez 2e épît. à Tim., cap. 2, vers. 14.

P. 439, lig. 23, au lieu de, *du bas*, lisez, *de bas.*

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Boston Public Library

Digitized by Google